Ph. Pr.
1408

SF 3204
S 623 (2)

UB Augsburg
N8<29179293
N8<29179293
1→

Ph.pr. 1408

Philos. 349.
CF 3204 S 623(2)
VIII. 6. 55.
<36615931990019
<36615931990019
Bayer. Staatsbibliothek

Sittenlehre
der
Vernunft.

Zum Gebrauch
seiner Vorlesungen
von
Johann August Eberhard.

Verbesserte Auflage.

Mit Königl. Preuß. Freyheit.

Berlin
bey Friedrich Nicolai,
1786.

Universitätsbibliothek Augsburg

Ausgeschieden
UB Augsburg
26.1.34 Ui

Bayerische
Staatsbibliothek
München

G94/210

Vorbericht.

Wenn ich sogleich in der Aufschrift dieses kurzen Lehrbuchs seine Bestimmung anzeige, so hoffe ich auch diejenigen in den rechten Gesichtspunkt in Ansehung desselben gestellt zu haben, für die es nicht zunächst geschrieben ist. Diese Bestimmung enthält zugleich meine Rechtfertigung, wenn man glauben sollte, daß ich die ohnehin schon zahlreiche Menge akademischer Lehrbücher unnöthig vermehrt habe. Es ist billig, daß man dem Lehrer einer Wissenschaft überlasse, auf welchen Faden er eine gewisse Anzahl elementarischer Begriffe und Sätze aufreihen wolle, weil man voraussetzen kann, daß er das Bedürfniß seiner Zuhörer besser, als jeder Anderer kenne, und daß ihn seine Erfahrung, so kurz sie auch seyn mag, am beßten belehrt habe, welche Elementarbegriffe er aus der jedesmaligen Masse der Wissenschaft herausheben, und in welcher Ordnung er sie zusammenstellen müsse, damit

der Anfänger in den Stand gesetzt werde, durch fortgesetzten Fleiß und Aufmerksamkeit vermittelst seiner künftigen Erfahrung, seines Nachdenkens und Bücherlesens die gegebenen Faden am leichtesten fortzuspinnen, oder die wohlgeordnetsten Fächer erhalte, wo sein künftiger eigener Fleiß seine künftigen Reichthümer am bequemsten eintragen könne.

Worin ich aber von der Methode der gewöhnlichsten akademischen Lehrbücher abgewichen bin, ist vorzüglich folgendes: Ich habe die analytische Lehrart mit der synthetischen zu verbinden gesucht. Dieses ist bey moralischen Untersuchungen noch nöthiger als bey Andern. Denn ob wir gleich bey der Empfindung in der Beurtheilung der Sittlichkeit nicht dürfen stehen bleiben: so fangen wir doch allezeit dabey an, und wir fühlen nicht eher das Bedürfniß, die höhern Gründe der Sittlichkeit aufzusuchen, als bis wir die Unzulänglichkeit der Empfindung in Beurtheilung derselben erkannt haben. Da wir hiernächst doch die erkannten Grundsätze, wenn wir danach handeln sollen, in die Empfindung müssen zurückbringen: so

wird

wird der analytische Weg, auf den wir zu ihnen hinansteigen, das Interesse, das Licht und das Praktische ihrer Untersuchung unfehlbar befördern. Ich habe ferner die allgemeinen Begriffe und Sätze in einigen Anmerkungen, die ich den Paragraphen beygefügt habe, durch Anwendung derselben auf die bekanntesten Schwierigkeiten wichtig und brauchbar zu machen gesucht. Der Anfänger in einer Wissenschaft bedarf dieser Fingerzeige, wenn seine allgemeine Theorie in seinem Verstande nicht in einer zu grossen Entfernung von demjenigen bleiben soll, was er ausser derselben gehört und gelesen hat. Da die Sittenlehrer anderer Nationen in ihren Untersuchungen gewöhnlich den Weg betreten, der demjenigen gerade entgegen gesetzt ist, welchen die Deutschen größtentheils betreten haben, seit dem Wolf sie durch seinen ganz synthetischen Vortrag hinter sich hergezogen hat: so ist es nöthig geworden, wofern man alles das Gute nutzen will, was sich in beyden Arten von Vortrag findet, den Uebergang von dem einen zu dem Andern zu erleichtern. Auf diese Weise kann der angehende Sittenleh-

rer

rer die tiefsinnige Gründlichkeit des Einen mit dem Erfahrungsschatz dem Popularen und Praktischen der Andern verbinden.

Ich habe endlich einige der vornehmsten Schriften bey jeder Materie angeführt, indem ich bey der Wahl derselben mehrentheils darauf gesehen, daß sie dasjenige, was ich in den Paragraphen abstrakt vorgetragen habe, in einem popularen Vortrage enthalten. Da die moralischen Untersuchungen von allen zu der Bildung ihres Herzens, und von den mehresten, die die Wahrheiten der Sittenlehre wieder vortragen wollen, in der Absicht getrieben werden sollen, daß sie sie auf der Kanzel vortragen: so ist ein besonderes Studium dieses Vortrags moralischer Wahrheiten gewiß nicht überflüßig. Ich zweifele gar nicht, daß das Register dieser Schriften nicht könne ansehnlich vermehrt werden, da aber mein Zweck keine litterarische Vollständigkeit erforderte: so kann es mir nicht zum Vorwurfe gereichen, daß ich mich nur auf eine geringe Anzahl eingeschränkt habe.

Erster

Erster Theil
der Sittenlehre der Vernunft,
welcher
die Einleitung
enthält.

I. Hauptstück.
Entwickelung der allgemeinsten Gründe der Sittlichkeit der freyen Handlungen.

1.
Allgemeinste Erklärung der Sittenlehre.

Wenn es für den Menschen eine Kunst der Glückseligkeit giebt: so muß es auch einen Inbegriff von Regeln dieser Kunst geben. Die Wissenschaft dieser Regeln ist die Sittenlehre oder Moral in weiterer Bedeutung. (Moralische Wissenschaften, disciplinae morales, praktische Philosophie.)

1. Diesen Begriff machten sich die griechischen Weltweisen von den moralischen Wissenschaften. Sie nahmen an, eine jede Kunst enthalte Regeln zur Hervorbringung eines gewissen Werks oder überhaupt zur Erreichung eines gewissen Endzwecks. Die Fertigkeit die erstere Art von Regeln anzuwenden nannten sie Kunst im eigentlichen Verstande; die Fertigkeit die andere Art von Regeln anzuwenden nannten sie Klugheit, Verständigkeit (φρονησις). Der Endzweck der Philosophie war den Menschen gut und glückselig zu machen. (Plato in Erastis, Aristot. Eth. ad Nic. L. I. c. 1. u. ff.)

2. So waren alle Künste der Philosophie untergeordnet; sie verhielten sich zu derselben wie die Künste der besondern Arbeiter an einem Hause zu der Kunst des Baumeisters, nicht allein so fern die Philosophie die allgemeinsten Erkentnißgründe der Regeln jeder Kunst selbst enthält, sondern auch sofern sie die Erkentnißgründe zu den Regeln für die Beziehung der Künste auf die menschliche Glückseligkeit in sich faßt. (Arist. a. a. O.)

3. Wenn wir hier aus der natürlichen Theologie annehmen, daß die Verherrlichung Gottes oder die Religion der letzte Zweck der Schöpfung sey, der ohne die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe nicht erreicht werden kann: so sind die guten freyen Handlungen

sowohl Mittel zur Verherrlichung Gottes als zur Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe.

2.

Mittel der Glückseligkeit.

Die Mittel zu diesem Endzweck sind die freyen Handlungen des Menschen. Eine freye Handlung des Menschen aber ist diejenige, in Ansehung der es in dem Vermögen des Menschen steht, sich selbst durch seinen freyen Willen zu bestimmen. Sie ist gut, wenn sie seine Glückseligkeit befördert, und böse, wenn sie dieselbe hindert.

3.

Erklärung der Glückseligkeit.

Unter Glückseligkeit versteht jedermann einen Zustand, worin er wahres Vergnügen ununterbrochen genießt. Jedermann nennt auch die Empfindung wahrer Vollkommenheit wahres, und scheinbarer Vollkommenheit, scheinbares Vergnügen. — Bey dem letztern liegt also ein Irrthum unserer Urtheilskraft zum Grunde, den wir aber, so lange das Vergnügen dauert, nicht anschauend für einen Irrthum erkennen.

1. Nemlich ein Vergnügen ist ein wahres Vergnügen, wenn es nicht der Grund eines Mißvergnügens ist; es sey dadurch, daß es uns eines Vergnügens, das damit nicht bestehen kann, beraubt, oder ein wirkliches Mißvergnügen zur Folge hat. Ein sinnliches Vergnügen kann bisweilen mit einem andern sinnlichen Vergnügen, bisweilen mit einem vernünftigen nicht bestehen.

2. Diese Erklärung der Glückseligkeit läßt sich leicht mit einer andern vereinigen, die nur kunstmäßiger ist, und wonach man den Inbegriff physischer und moralischer Güter darunter versteht.

3. Noch tiefsinniger ist die Definition des Aristoteles: ευδαιμονια εςι ενεργεια ψυχης εν βιῳ τελειῳ. Eth. ad Nic. L. I. c. 7.

4. Wir haben diese Erklärungen des wahren Vergnügens und der Glückseligkeit vorweggenommen; sie werden aber in der Folge ihre Deutlichkeit und Evidenz erhalten.

Seneca de vita beata ad fratrem Gallionem.

J. G. Sulzers Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen, in seinen verm. philos. Schriften. Leipzig 1773. 8.

I. H. (*Iames Harris*) Treatise concerning Happiness, a Dialogue, in seinen drey Abhandlungen. London 1744. 8.

Deutsch: Jac. Harris Abhandlungen über Kunst, Musik, Dichtkunst, und Glückseligkeit. Aus dem Englischen nach der dritten vermehrten Ausgabe, gr. 8. Halle, 1780.

4. Richter über die Wahrheit des Vergnügens.

Woran läßt es sich also erkennen, daß ein Vergnügen ein wahres sey? — Nicht daran, daß es Vergnügen ist; denn es giebt auch scheinbare Vergnügen. — Woran läßt es sich erkennen, daß ein Vergnügen dauern werde? — Nicht daran, daß es Vergnügen ist; denn es giebt auch vorübergehende Vergnügen. Da es also nicht durch die Empfindung erkannt werden kann, ob ein Vergnügen ein wahres und dauerhaftes sey, so muß es durch die Vernunft erkannt werden.

Das Wort Empfindung (αισθησις) wird hier in einer Bedeutung genommmen, wonach es das ganze untere Erkenntnißvermögen und die dazu gehörigen Veränderungen der Seele anzeigt. Man kann sich in dem Gebrauche dieses Worts leicht nach dem Sprachgebrauch der alten und einiger neuern, sonderlich ausländischer, Weltweisen bequemen.

5. Unmittelbares und mittelbares Vergnügen.

Dasjenige verursacht ein unmittelbares Vergnügen, was der nächste und hinreichende Grund eines Vergnügens ist. — Das

erstere also, enthält Vollkommenheit oder den nähern Grund von Vollkommenheit, und zwar von Vollkommenheit, die als solche wirklich empfunden wird; das andere, enthält den entferntern Grund von Vollkommenheit, oder doch von Vollkommenheit, die als solche empfunden wird.

6.
Stärke und Würde des Vergnügens.

Ein Vergnügen, das extensiv sehr groß ist, kann intensiv sehr klein seyn, und umgekehrt. Wenn wir den höhern Grad der Lebhaftigkeit, womit ein Vergnügen empfunden wird, seine intensive Größe oder Stärke, und die Menge der Vollkommenheiten, die darin empfunden wird, seine extensive Grösse, so wie die Grösse derselben seine Würde nennen, so kann ein starkes Vergnügen unwürdig seyn, und umgekehrt.

Da die Empfindungen, wenn sonst alles gleich ist, die stärkeren und lebhafteren Vorstellungen sind; so sind die unmittelbaren Vergnügen stärker, als die mittelbaren. Da aber doch die mittelbaren würdiger seyn können, ihre Gründe aber noch nicht gegenwärtig sind, und also nicht empfunden werden können: so kann die Empfindung nicht beurtheilen, welches

ches Vergnügen das würdigere also das wahre, und daher dasjenige sey, das ein Theil der Glückseligkeit (3.) ist.

7.
Kennzeichen und Endzweck guter Handlungen.

Hieraus folgt: 1. daß so wenig die Stärke des Vergnügens oder Mißvergnügens, als das Vergnügen oder Misvergnügen überhaupt, welches uns eine Handlung unmittelbar verursacht, ein sicheres Kennzeichen sey, wornach wir beurtheilen können, ob sie gut oder böse ist: (2. 3. Anmerk. 1.) 2. daß das unmittelbare Vergnügen nicht der letzte Zweck unserer freyen guten Handlungen seyn könne.

1. Es ist natürlich, daß der ungebildete Mensch, der mit der menschlichen Natur noch wenig bekannt ist, das unmittelbare Vergnügen als die Quelle und den Erkenntnißgrund der Sittlichkeit der Handlungen ansieht, da er ihre entferntern Folgen noch nicht, weder aus der Erfahrung noch aus Vernunftgründen, kennt. Daher enthält das System des Aristipps, Epikurs, und vor ihnen des Eudoxus (Arist. Eth. ad Nic. L. X. c. 2.) die Art, wie der sinnliche und ungebildete Mensch von der Sittlichkeit urtheilt.

 2. Die-

2. Dieses wird noch mehr in der Folge erhellen, wenn es sich zeigen wird, daß es beschwerliche und unangenehme Handlungen giebt, die entfernte gute Folgen haben, daß Handlungen anfangs beschwerlich und unangenehm sind, mit der Zeit aber leicht und angenehm werden.

8.

Arten des Vergnügens.

Wenn die Glückseligkeit ein Zustand von wahrem und dauerndem Vergnügen ist: so ist sie die größte Summe der besten Vergnügen. — Die Erfahrung lehrt einen gebildeten Menschen, daß es viererley Arten des Vergnügens gebe, die nach den Gegenständen verschieden sind, welche die Quelle einer jeden Art sind: 1) die Vergnügen der Sinne, oder die Sinnenlust, 2) die Vergnügen des Geschmacks und der Einbildungskraft, 3) die Vergnügen des Verstandes, und 4) die Vergnügen des Herzens Die beste Abwechselung und Verbindung aller vier Arten gehört zur Glückseligkeit.

1. Da wir also die extensive Grösse und Würde des Vergnügens (6) nicht durch die Empfindung beurtheilen können: so müssen wir dieselbe in ihren Gründen vorherzusehen suchen.

chen. Welches sind aber diese Gründe? — Das läßt sich am besten entdecken, wenn wir die verschiedenen Arten von Vergnügen vergleichen, und untersuchen, welches ihre gemeinschaftlichen Gründe sind. Damit wird in dem Absatze der Anfang gemacht.

2. Diese Untersuchung wird auch die Schwäche des feinern Epikurismus aufdecken.

The Light of Nature by *Edward Search* (Abraham Tucker) 5. Vol. 1770. 8. pursued 1779. London. — Deutsch: Göttingen 1771. 8. 2. B.

9.

Erste Art. Vergnügen der Sinne.

Die Vergnügen der Sinne entstehen aus dem Gefühl der Vollkommenheit des Körpers. Diese wird gefühlt 1. bey einer angemessenen Bewegung des ganzen Körpers. Bewegung macht uns Vergnügen, so lange sie uns nicht ermüdet; so bald sie uns ermüdet, ist uns die Ruhe angenehm. Die größte Summe der Vergnügen dieser Art entsteht also aus der Abwechselung mit Bewegung und Ruhe. Sie wird 2. gefühlt bey der angemessenen Bewegung der verschiedenen Sinnglieder des Körpers.

1. Daher giebt es angenehme Farben, Schälle, Gerüche.

2. Zu den Vergnügen der Sinne müssen wir rechnen 1. die angenehmen körperlichen Empfindungen, 2. die Abwesenheit der unangenehmen. Beyde werden durch die Neuheit verstärkt und durch die Gewohnheit geschwächt. Daher ist die Enthaltsamkeit (εγκρατεια) und Ertragsamkeit (καρτερια) ein Mittel zur Vermehrung der angenehmen und Verminderung der unangenehmen Empfindungen und also selbst ein Mittel zur Vermehrung des Vergnügens der Sinne. Xenophon in den Mem. Socr. I. 6.

10.

Zweyte Art. Vergnügen des Geschmacks und der Einbildungskraft.

Die Vergnügen des Geschmacks und der Einbildungskraft entstehen aus der Empfindung der Continuität, der Ordnung, des Ebenmaasses, der Eumetrie, der Schönheit im eigentlichsten Verstande, der Schicklichkeit in den Gestalten, dem Reiz in der Bewegung auf der einen Seite, so wie in der Grösse sowohl der Ausdehnung als der Kraft auf der andern. Die erstern Eigenschaften sind die Quellen der Empfindung des Schö-

nen im weitern Sinne, so wie die letztern, wenn sie in einem stärkern Grade auf die Seele wirken, die Empfindung des Erhabenen verursachen. Beyderley Eigenschaften werden zwar auch in den äussern Gegenständen der Sinne empfunden, aber die Empfindung derselben ist von der Empfindung dieser Gegenstände selbst noch verschieden.

11.

Dritte Art. Vergnügen des Verstandes.

Die Vergnügen des Verstandes entstehen aus der Beschäftigung der Seele mit Denken. Die Quelle dieser Vergnügen ist nicht allein in der Grösse, Wichtigkeit und dem Zusammenhange des Gegenstandes und seiner Theile, sondern auch schon in der Uebung unserer Thätigkeit an demselben. Denn wir geniessen immer mehr Vergnügen, wenn wir auf die Schwierigkeit zurücksehen, die wir haben überwinden müssen, und es uns bewußt sind, daß wir selbst, ohne Beyhülfe, grössere Reihen von Wahrheiten durchdacht oder gar entdeckt haben.

1. Dahin gehört das Vergnügen, das uns die Erkenntniß und Entdeckung der Wahrheit gewährt, so wie auch das Vergnügen in Entwerfung und Ausführung schwerer Plane.

2. Inprimisque hominis est propria veri inquisitio et investigatio. Itaque quum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere, cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessarium ducimus. *Cic.* de Off. I. 4.

3. Auch verursacht die Erforschung der Wahrheit schon ein großes Vergnügen des Verstandes durch das Gefühl unserer Thätigkeit.

Alterius (*Archimedis*) mens rationibus agitandis exquirendisque alebatur, cum *oblectatione sollertiae*, *qui est unus suavissimus pastus animorum.* *Cic.* Qu. Tusc. V. 23.

12.

Vierte Art. Vergnügen des Herzens.

Die Vergnügen des Herzens entspringen aus den Empfindungen der Selbstzufriedenheit, der Hochachtung, der Bewunderung, der Liebe, des Mitleids. Diese Empfindungen sind nichts anders als die lebhafte Vorstellung

stellung der sittlichen Vollkommenheit in sich oder andern, oder das was man eigentliche moralische Empfindungen nennt. Ein vorzüglicher Zweig dieser Empfindungen ist das sympathetische Gefühl, (Sympathie) oder die lebhafte Vorstellung des Wohls und Leidens eines Andern, dessen Fertigkeit die Empfindsamkeit ist. Die Vergnügen, welche dieses Gefühl zu begleiten pflegen, können wir die geselligen Vergnügen nennen.

1. Moralische Sympathie ist also Vergnügen oder Mißvergnügen, dessen objektiver Grund Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in andern ist. Die letztere Art derselben ist das Mitleid, das ein Grund des Gefühls unserer Vollkommenheit werden kann. Das ist die Ursach, warum wir die Gelegenheit es zu empfinden, zu suchen pflegen.

Verum ergo illud est, quod a Tarentino Archyta, ut opinor, dici solitum, nostros senes commemorare audivi ab aliis senibus auditum: si quis in Coelum ascendisset, naturamque mundi et pulcritudinem siderum conspexisset, insuavem illam admirationem illi fore, quae jucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret, habuisset. Sic natura solitarium non amat, semperque ad aliquod tamquam admi-

adminiculum adnititur; quod in Amicissimo etiam dulcissimum. *Cic.* de Amic. c. 23.

2. Die Theorie der angenehmen Empfindungen ist zuerst durch die Beobachtungen so erweitert worden, die wir einigen französischen und englischen Philosophen zu danken haben. Diese Beobachtungen sind von deutschen Weltweisen mit vielem Tiefsinn auf den ersten Grundtrieb der menschlichen Seele zurückgeführet worden.

1. *L'Eveque de Pouilly* Theorie des sentimens agreables, où après avoir indiqué les regles, que la Nature suit dans la distribution du plaisir, on établit les Principes de la Theologie et ceux de la Philosophie morale. A Paris, 1747. 12. — deutsch. 1751. Berlin. 8.
2. *Francis Hutcheson* Origin of the Ideas of Beauty and Virtue 1720. 8. London. französisch 1749. Amsterdam 8. II. B. deutsch 1762. 8.
3. Sulzers Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen; in den Mem. de l'Acad. de Berlin, — deutsch: in der Sammlung vermischter Schriften 5. B. 1. St. Berlin 1762. auch Einzeln und in s. philos. Schriften. (3.)
4. *Adam Smith* Theory of moral sentiment. London. 1767 Ed. III. 8. Deutsch von Rautenberg 1770. 8. Braunschweig. Französisch, unter dem Titel: Metaphysique de l'Ame ou Theorie des sentimens moraux. à Paris, 1764. 12. 2. B.

5. Mo=

5. Moses Mendelsohns Briefe über die Empfindungen im 1. Th. seiner philosophisch. Schriften. Berlin 1771. 8. 2 B.

13.

Allgemeine Quelle des Vergnügens.

Von diesen bisher beschriebenen Vergnügen läßt sich gleich dreyerley bemerken: 1) daß es ausser den Vergnügen der Sinne noch andere giebt, die diese an Würde übertreffen, 2) daß sie nicht immer alle zugleich in gleichem Grade können genossen werden, 3) daß, wenn wir uns Rechenschaft davon geben wollen, was uns in jedem ergötzt habe, wir, bey einer geringen Auflösung der Empfindung in ihre Bestandtheile, auf das Allgemeine kommen, nemlich auf lebhaftes Vorstellen oder Empfinden von Vollkommenheit, es sey in uns als Subjekt, oder ausser uns in dem Objekt.

1. Wenn also die empfundenen Vollkommenheiten die Gründe und Quellen des Vergnügens sind: so sehe ich das Vergnügen vorher, wenn ich die Empfindung der Vollkommenheit vorhersehe. Ich muß also die Vollkommenheit, deren der Mensch fähig ist, genauer und vollständiger kennen, so wie dasjenige, wodurch sie befördert und gehindert

wird,

wird, um das Vergnügen vorherzusehn, das ein Theil der Glückseligkeit ist. In dem Objekte stellen wir uns nehmlich Vollkommenheit vor, so fern es ein Mittel der Vollkommenheit in uns selbst ist. Die Güter der erstern Art, als: Lob, Ehre, Eigenthum, u. d. gl. können wir mittelbare die von der andern unmittelbare nennen.

2. Da dieses nur durch das Vermögen den Zusammenhang der Dinge einzusehen geschehen kann: so erhellet noch deutlicher, daß nur die Vernunft urtheilen kann, welches gute oder böse Handlungen (2.) sind.

14.

Grade des Vergnügens nach den Graden der Vollkommenheit.

Je mehr dieser Bestandtheile auf einmahl in einer Empfindung sind, desto grösser muß das Vergnügen seyn, das sie verursacht. Es lassen sich derselben nicht mehr als Vier gedenken, die dann vier Grade des Vergnügens ausmachen. 1. Der niedrigste Grad ist die Empfindung der physischen Vollkommenheit, 2. der Vollkommenheit, wovon wir die freye Ursach sind, 3. der Vollkommenheit in andern, hervorgebracht durch unsere

unsere Vollkommenheit, 4. der Vollkommenheit in andern, die wir als freye Ursach hervorgebracht haben.

1. Es läßt sich aus dieser Entwickelung der Quellen des Vergnügens schon abnehmen, daß der höchste Grad desselben in den Handlungen der Wohlthätigkeit genossen werde. Denn in diesen können sich alle übrigen Quellen vereinigt finden.

2. Schon Aristoteles Eth. ad Nic. L. IX. c. 7. hat sehr schafsinnig bemerkt, daß wir einen Gegenstand lieben, wegen der Vollkommenheit, die wir selbst in ihm hervorbringen.

15.

Höchstes Gut.

Um den Begriff der menschlichen Glückseligkeit noch näher zu bestimmen, müssen wir die Glückseligkeit eines endlichen Geistes von der Glückseligkeit des höchsten Wesens unterscheiden. Die letztere besteht in dem unveränderlichen Genusse aller möglichen unbegränzten Vollkommenheiten; die Erstere kann nichts anders seyn, als die Empfindung eines ungehinderten Fortgangs zu immer grösserer Vollkommenheit. Diese ersten und hinreichenden Gründe der Glückseligkeit des Men-

schen nannten die Philosophen des Alterthums das höchste Gut.

16.

Verschiedene Meynungen über das höchste Gut.

Wir können die verschiedenen Meynungen der alten Weltweisen über das höchste Gut nicht vereinigen, wenn wir nicht zuförderst die Vieldeutigkeit des Worts zu heben suchen. Im allgemeinsten Sinne bedeutet es das Gute eines vernünftigen Wesens überhaupt, das ist ohne Streit seine Vollkommenheit selbst; in einer engern Bedeutung das größte mögliche Gut eines eingeschränkten Geistes, oder die größte Vollkommenheit, der derselbe fähig ist. Und da die besondern Arten sich bisweilen ausschliessen, so ist das größte unter ihnen, oder die Art von Vollkommenheit, die unter den übrigen Arten die größte ist, das höchste Gut im engsten Verstande.

1. In den beyden ersten Bedeutungen nahmen es die Peripatetiker, in der letztern die Stoiker. Daher die erstern auch die äusserlichen Güter dazu rechneten; die letztern es hingegen in der Tugend allein setzten. Das

will

will Aristoteles mit dem Zusatze in seiner Definition der Glückseligkeit sagen: ευδαιμονια εςι ενεργεια κατ' αρετην εν βιω τελειω.

2. Der Grund, warum die äusseren Güter geringere Güter sind, ist, weil sie mittelbare und unzureichende, die inneren Güter aber unmittelbare und zureichende Gründe der Glückseligkeit sind. Die stoische Schule fehlte also nur darin, daß sie von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abgieng, und nichts anders ein Gut nennen wollte, als was der unmittelbare und hinreichende Grund der Glückseligkeit ist. Dieser Streit kommt einem Wortstreite dadurch noch näher, daß die stoische Schule die äussern Güter προηγμένα nannte, Dinge, die man vorziehen muß. Sie können nur verdienen, daß sie vorgezogen werden, weil sie Güter und Gründe der Glückseligkeit sind.

3. Es kann also nur drey Meynungen über das höchste Gut des Menschen geben, weil es nur drey Arten von Vollkommenheit oder letzten Gründen seiner Glückseligkeit geben kann, 1. des Leibes, das höchste Gut des Aristipps und Epikurs, 2. der Seele, das höchste Gut der stoischen Schule, 3. des Leibes und der Seele, das höchste Gut der akademischen und peripatetischen Schulen.

17. Wesen der menschlichen Glückseligkeit aus der Erfahrung.

Daß in dem Genusse dieser fortschreitenden Vollkommenheit das Wesen der menschlichen Glückseligkeit bestehe, lehrt uns auch die Erfahrung. Dann weder der unveränderliche Besitz gewisser Vollkommenheiten ohne weiteres Bestreben, noch das Bestreben ohne Besitz und Genuß kann mit der Glückseligkeit bestehen.

Das Hinaufsteigen auf einen Berg ist angenehm, das Herabsteigen beschwerlich. Das bestätigt auch die Erfahrung, und es ist leicht, aus den angeführten Grundsätzen den Grund davon anzugeben. s. De Luc Briefe über die Berge, S. 107. 108.

18. Verschiedene Urtheile von der Vollkommenheit nach der Empfindung.

Ob nun die Vollkommenheit eine wahre sey, das kann, wie wir gesehen, die Empfindung nicht beurtheilen. Es muß also aus dem Begriffe der Vollkommenheit selbst entschieden werden. Die Empfindung hängt von der Beschaffenheit des Empfindenden ab,

d. i. von den Fähigkeiten und Fertigkeiten seiner Erkenntnißkraft, seiner Begehrungskraft, und der Kräfte seines Körpers, je nachdem diese groß oder gering, weit umfassend oder eingeschränkt sind, je nachdem wird er aus einer Sache Lust oder Unlust empfinden.

Einige Völker halten das Spaziergehen, Tanzen, u. dgl. für ein Vergnügen, andere nicht, z. B. die morgenländischen Völker.

19.

Ursach dieser Verschiedenheit.

Die wahre Ursach dieser Erscheinung ist: daß der Mensch, so lange er noch nicht durch Uebung die leichte Aeusserung seiner Kraft gelernt hat, er mehr die Mühe, die er dabey anwenden muß, fühlt, als die Vollkommenheit seiner Kraft. Durch diese Bemerkung lassen sich auch die Widersprüche vereinigen, die man in den Urtheilen über die Tugend antrift, da sie bald schwer, bald leicht, bald angenehm, bald mühsam vorgestellt wird.

So lassen sich die verschiedenen Urtheile über ein tugendhaftes Leben vereinigen, das sich einige leicht und angenehm, gleichsam als einen Schäferstand, andere hingegen schwer vorstellen, wie Prodikus in dem Gemälde beym *Xenophon. Mem.* L. II. c. 2.

II. Hauptstück.
Von der Sittlichkeit der freyen Handlungen selbst.

20.
Mehr entwickelter Begriff der Sittlichkeit der Handlungen.

Wir haben also den Begriff der Sittlichkeit so weit entwickelt, daß wir gefunden haben, eine freye Handlung sey gut, wenn sie Vollkommenheit enthält, und böse, wenn sie Unvollkommenheit enthält. Diese Vollkommenheit und Unvollkommenheit kann in den Gründen, den Theilen, und den Folgen derselben seyn. Ist sie wirklich moralisch gut: so ist die Vollkommenheit in allen dreyen Stücken.

21.
Rechte Handlungen.

Die Vollkommenheit, die der Mensch durch gute freye Handlungen befördert, ist eine zufällige Vollkommenheit. Die zufällige Vollkommenheit eines jeden endlichen Dinges besteht in der Uebereinstimmung mit seiner wesentlichen; also besteht die moralische Voll-

kommenheit menschlicher freyer Handlungen, in ihrer Uebereinstimmung mit der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen. Alle freyen Handlungen also, die mit der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen zu Einem zusammenstimmen, sind natürlich rechte Handlungen, und ihre natürliche moralische Richtigkeit (rectitudo moralis, κατοϱθωμα in der stoischen Sprache) besteht in dieser Zusammenstimmung.

Recht überhaupt ist eine Handlung, so fern ihre Bestimmungen den Gesetzen gemäß sind. Daraus ist leicht die obige Erklärung von natürlich rechten Handlungen herzuleiten. Diese Eigenschaft der Handlungen nennen einige Englische Sittenlehrer seit dem Samuel Clarke the moral fitneſs of the actions genannt.

22.

Erkenntnißgrund der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen.

Die wesentliche Vollkommenheit des Menschen besteht in der Abzweckung seiner Fähigkeiten und Kräfte zur Glückseligkeit. Diese Einrichtung des Menschen, wodurch er zur Glückseligkeit geschickt wird, kann die menschliche Schwachheit nicht aus Begriffen her-

herleiten, muß sie aus der Erfahrung kennen lernen. Die überzeugt uns dann, daß die Werkzeuge und Kräfte des organischen Körpers so beschaffen sind, wie sie zur Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens sich am besten schicken, daß der Mensch durch seine Begehrungskraft zum Guten geneigt wird, und durch seine Erkenntnißkraft solche Fertigkeiten des Verstandes erlangen kann, die schon für sich schätzbar sind, und es dadurch noch mehr werden, daß sie ihn in der Wahl des wahren Guten leiten können.

23.

Zufällige Vollkommenheit des Menschen.

Die zufällige Vollkommenheit des Menschen entsteht also aus einem solchen Gebrauche der Kräfte seines Leibes und seiner Seele, der mit der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen übereinstimmt. Da die Kräfte des Menschen sowol einer Erhöhung als auch vieles Misbrauchs fähig sind: so wird die zufällige Vollkommenheit gehindert, wenn sie durch Uebung und Gebrauch nicht zu Fertigkeiten erhoben werden, oder durch Mißbrauch in böse Fertigkeiten ausarten.

Diese zufällige Vollkommenheit gehört zu den Absichten Gottes, und heißt, so fern sie aus der wesentlichen Vollkommenheit des Menschen kann erkannt werden, die Bestimmung des Menschen.

24.

Vergleichung mehrerer Erklärungen guter und böser Handlungen.

Nach dieser Entwickelung der Begriffe ist es nun gleichgültig, ob ich eine freye Handlung innerlich gut nenne, weil sie mich und meinen Zustand vermöge ihrer Natur vollkommner macht, oder weil sie durch eben die Endursachen bestimmt wird, wodurch die natürlichen Handlungen bestimmt werden, oder endlich, weil sie zu meiner wesentlichen Vollkommenheit zusammenstimmt. Denn diese verschiedenen Definitionen sind bloß darin verschieden, daß sie den Begriff des menschlichen Guten mehr oder weniger deutlich angeben.

25.

Innere und äussere Sittlichkeit der Handlungen.

Die Vollkommenheit einer freyen Handlung, welche auf eine nähere Art von der Freyheit desjenigen abhänget, der die Handlung verrichtet, ist ihre moralische oder sittliche Güte; so wie die Unvollkommenheit, die auf eben die

die Art von seiner Freyheit abhängt, ihre moralische oder sittliche Unvollkommenheit. Diese moralische Güte oder Unvollkommenheit einer freyen Handlung, oder diese Beziehung derselben auf die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit desselben, die auf eine nähere Art von seiner Freyheit abhängt, nennt man mit einem Worte ihre Sittlichkeit oder Moralität. Diejenige Sittlichkeit einer freyen Handlung, die zunächst in ihrer Beschaffenheit selbst und in der Natur desjenigen, der sie verrichtet, zureichend gegründet ist, ist ihre innere oder objektive, die nicht darin, sondern zunächst in dem freyen Willen einer Person zureichend gegründet ist, ihre äussere oder subjektive Sittlichkeit. Da es bey der Moralität der freyen Handlungen auf ihr Zusammenstimmen oder Nichtzusammenstimmen mit dem Wesen, Eigenschaften und der Bestimmung des Menschen ankömmt, zwischen dem es kein drittes giebt: so muß eine jede freye Handlung des Menschen eine innere Moralität haben, keine kann ganz gleichgültig seyn.

Die äussere Sittlichkeit hängt also von dem Willen eines Gesetzgebers ab, und sie kann nie ohne die innere seyn. Denn niemand kann das Recht haben, einer innerlich bösen Handlung eine äussere Sittlichkeit zu geben, die der innern widerspräche.

26.

Vertheidiger der äussern Sittlichkeit aller menschlichen Handlungen.

Diejenigen, welche nur eine äusserliche Sittlichkeit annehmen, leiten dieselbe entweder aus dem Willen Gottes, oder aus dem Willen eines menschlichen Regenten her. Die letztern behaupten, daß ausser der bürgerlichen Gesellschaft gar nichts recht oder unrecht sey; die erstern erkennen zwar, daß es eine Moralität der freyen Handlungen ausser der bürgerlichen Gesellschaft gebe, daß sie aber von dem Willen Gottes abhange.

Unter den Alten behaupten die äussere menschliche Sittlichkeit: Archelaus; Demokritus; Thrasymachus Plato Rep. L. I. Glaukon ib. Lib. II. Carneades Lact. Div. Inst. L. V. C. XVI. n. 3. Horatius L. I. Sat. 3. v. 113.

Nec natura potest justo discernere iniquum.

Unter den Neuern die menschliche: Hobbes de Cive, Leviathan. Bernard von Mandeville; Helvetius. Linguet.

Die göttliche: Pufendorf, Locke, Thomasius, Gundling, Barbeyrac. Zu denen die die objektive oder innere Moralität behaupten, gehören: Plato, Aristoteles, die Stoi-

Stoiker, Cicero, Grotius, Cudworth, Leibnitz, Wolf, Clarke, Montesquieu.

Einige verwerfen die äussere Sittlichkeit ganz, wie der Graf Shaftesbury, in dem Inqu. concern. Virtue. Allein sie müssen beyde mit einander verbunden werden. S. Amyntor in den Zusätzen S. 36.

27.
Beurtheilung der Wichtigkeit der ersten Meynung.

Wenn die Moralität der Handlungen nur von dem Willen des bürgerlichen Gesetzgebers abhienge: so gäbe es kein Naturrecht. Es ist aber sehr wichtig, daß die Wirklichkeit desselben erkannt werde:

1. weil sonst unsere moralische Erkenntniß sehr unvollständig und mangelhaft seyn würde,
2. weil es kein Recht und Unrecht zwischen ganzen Völkern geben würde,
3. auch der Staat kein Recht über einen Fremden haben würde,
4. es an Pflichten und Bewegungsgründen fehlen würde, für die der Staat nicht gesorgt hat, oder nicht sorgen kann,
5. es keinen Unterschied zwischen guten und bösen Gesetzen geben würde.

Von der Wirklichkeit des Naturrechtes, Pilati; übers. von Winning. 1767. 8.

28.

28.
Gründe, die für diese Meynung angeführt werden.

Die Widersacher der innern Sittlichkeit führen die Erfahrung für ihre Meynung an. Wenn die menschlichen Handlungen, sagen sie, eine innere Sittlichkeit hätten: so könnte es

1. nicht eine so große Verschiedenheit, noch so viele Widersprüche in den Sitten und Gesetzen der Völker,
2. in den Meynungen der Gesetzgeber und Moralisten geben, über das, was Recht und Unrecht ist.

Allein dieses Verschiedene und Widersprechende hat seine subjektiven Gründe in dem Grade der Kultur der Völker und dem verschiedenen Umfange der Einsichten bey den Gesetzgebern und Sittenlehrern.

29.
Bestimmung der Streitfrage.

Um alles Mißverständniß bey dieser Frage zu heben; so muß man bemerken, daß, wenn von der innern Sittlichkeit der menschlichen Handlungen die Rede ist, man nur darüber urtheilen kann:

1. Wenn

1. Wenn die Handlung hinreichend bestimmt ist, und

2. daß man nicht behauptet, daß diese innere Sittlichkeit jedem Verstande einleuchte;

sondern man will wissen, ob eine jede vollkommen bestimmte Handlung zu der Natur des Menschen und der übrigen Dinge ein Verhältniß habe, das von der ausgebildeten und recht gebrauchten menschlichen Vernunft kann erkannt werden. (§. 25.) Durch diese Bemerkung werden die größten Schwierigkeiten bey dieser Frage wegfallen.

30.

Beurtheilung der Wichtigkeit der zweyten Frage.

Die Frage II. hängt die Sittlichkeit der Handlungen bloß von dem Willen Gottes ab? ist nicht so leicht zu beantworten, aber auch nicht so wichtig als die vorige. Nicht so leicht zu beantworten; denn es kömmt dabey auf die Frage an, hängt der Wille Gottes von seinem Verstande ab? nicht so wichtig; denn der Umfang der menschlichen Pflichten und ihre Erkennbarkeit bleibt einerley, man mag sie beantworten, wie man will. Indeß

deß giebt es wichtige Gründe, warum wir behaupten müssen, daß die innere Sittlichkeit, bloß in der Möglichkeit betrachtet, von dem Verstande Gottes, und nur in ihrer Wirklichkeit betrachtet, von seinem Willen abhänge.

31.
Bestimmung des Streits zwischen den Vertheidigern der äußern und innern Sittlichkeit der göttlichen Gesetze.

Die Vertheidiger der innern Moralität kommen darin mit den Vertheidigern der äussern überein, 1) daß Gott der Gesetzgeber der Naturgesetze sey, so fern die Wirklichkeit der Dinge in seinem Willen gegründet ist; 2) daß also der Wille Gottes aus der Natur der Dinge könne erkannt werden, folglich ist beyder Naturrecht von gleichem Umfange. Die Erstern behaupten aber, daß nicht sein Wille, sondern sein Verstand der letzte Grund dieser Gesetze sey.

32.
Gründe für die innere Sittlichkeit der göttlichen Gesetze.

I. Der Wille Gottes.

Die Gründe für die innere Sittlichkeit sind:

A. Der

A. Der Wille Gottes folgt allzeit seinem Verstande. Wenn aber Gott ein Gesez giebt: so will er, daß eine gewisse Art von Handlungen gethan oder unterlassen werde. Nun ist der Wille Gottes vollkommen verhältnißmäßig: (p. princ. theol.) er kann also auch keine freye Handlung wollen oder nicht wollen, als so fern sie gut oder böse ist, oder nach Maaßgebung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die er in derselben erkennt. Die Vollkommenheit einer freyen Handlung hängt von ihrer Uebereinstimmung mit den natürlichen Handlungen des Handelnden ab, indem sie mit denselben zu einerley Zwecke abzielt. Die natürlichen Handlungen des Menschen werden aber durch das Wesen und die Natur seines Leibes und seiner Seele bestimmt. Da also die Sittlichkeit einer Handlung von dem Wesen und der Natur des Handelnden und der dazu mitwirkenden übrigen Dinge abhängt: so kann sie Gott auch nur wollen so fern er sich das Wesen des Handelnden und der übrigen Dinge vorstellt. Der Grund seines Wollens ist also in der Vorstellung seines Verstandes von dem Wesen und der Natur der Dinge.

1. Die

1. Die Naturgesetze sind also nicht willkührlich, sondern nothwendig, ewig, unveränderlich.

2. Augustinus und die Scholastiker haben der erstere die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und die leztern die Unabhängigkeit (perseitas) der Naturgesetze erkannt.

3. Grotius drückte sich daher nicht zu stark aus, wenn er sagt: nec immensa Dei potentia, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit, effici potest. S. J. B. et P. L. I. cap. I. §. X.

33.

II. Güte der göttlichen Gesetze.

B. Wenn die göttlichen Gesetze willkührlich sind, so kann man sie so wenig als seinen Willen, worin sie gegründet sind, als gut und vollkommen loben. — Denn wir loben nur denjenigen, der seinen Willen durch die größten wichtigsten und richtigsten Bewegungsgründe bestimmen läßt, der also den richtigsten und sichersten Einsichten des Verstandes von der Güte des Gegenstandes folgt.

1. Dieser Grund für die Nothwendigkeit der Naturgesetze die von der innern Sittlichkeit der Handlungen abhängt, ist insonderheit von einigen neuern englischen Weltweisen getrie-

ben worden, die dem psychologischen und moralischen System des Plato am geneigtesten waren. S. Shaftsbury Inqu. conc. Virtue B. I. P. III. Sect. II. Th. II. S. 194.

Wenn wir nehmlich die Gesetze Gottes als Handlungen seines Willens ansehen: so muß er die Bewegungsgründe dazu aus der Güte der Handlungen hergenommen haben, zu denen er durch seine Gesetze hat verpflichten wollen, oder aus der Schicklichkeit der Handlungen zur Vollkommenheit des Handelnden.

2. So lange die Natur des Willens und der Freyheit noch nicht recht bekannt war, ließ es sich entschuldigen, daß man Gott für freyer und unabhängiger hielt, wenn er in seinen Entschlüssen auf objektive Gründe keine Rücksicht nähme.

Jo. Gottlieb Toelneri Disquisitio utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero ita, ut ratio humana etiam legum divinarum perfectionem perspiciat, — *Hein. Andr. Pistorii* Commentatio in quaestionem exercetné Deus jus leges ferendi pro Arbitrio, an ita, ut rationes legum divinarum mens humana intelligere queat? Lugduni Bat. 1770. 4.

34.

Vollständige Güte einer freyen Handlung.

Zu einer guten Handlung gehört also, daß darin nichts von Seiten des Verstandes, des

des Willens und der Bewegungskraft fehle. Denn dieses ist ihr Entstehen: der Verstand erkennt das Gute oder Böse, diese Vorstellung verursacht Vergnügen oder Unlust, diese Empfindung des Vergnügens oder der Unlust erregt den Willen zu Begehren oder Verabscheuen, und der Wille bewegt den Körper. Wenn etwas von diesen Bestandtheilen abgeht, oder darin fehlerhaft ist, so fehlt der Handlung etwas von ihrer Güte.

III. Hauptstück.

Von der Verbindlichkeit.

35.

Leidendliche Verdindlichkeit.

Was nach den Gesetzen des freyen Willens möglich ist, das ist moralisch möglich, das Gegentheil ist moralisch unmöglich. Dasjenige, dessen Gegentheil moralisch unmöglich ist, das ist moralisch nothwendig. Die moralische Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln ist die Verbindlichkeit oder leidendlich (paßive) Verpflichtung.

Diese Erklärung stimmt mit der andern überein, wonach man das moralisch möglich nennt, was keinem moralischen Gesetze widerspricht, oder: was der Weisheit und Güte gemäß ist.

36.

Verpflichtung.

Es ist ein Grundgesetz des freyen Willens, daß er dasjenige begehrt, was er sich deutlich als gut, und verabscheut, was er sich deutlich als böse vorstellt. Dasjenige also, wodurch der freye Wille zum Begehren oder Verabscheuen bewegt wird, ist die Vorstellung des Guten, oder der Bewegungsgrund, das Motiv. Die Verbindung der Bewegungsgründe mit einer Handlung ist die thätige oder aktive Verpflichtung. Eine jede Verbindlichkeit oder passive Verpflichtung setzt eine aktive voraus. Denn erst durch die Verbindung des Bewegungsgrundes mit einer Handlung entsteht die Verbindlichkeit.

37.

Quelle der natürlichen Verbindlichkeit.

Da diejenigen Handlungen innerlich gut sind, die an sich selbst uns und unsern Zustand vollkommner machen, und böse, die an sich selbst uns unvollkommner machen: (25.) so muß die Natur des Menschen und der übrigen Dinge die Quelle der Verpflichtung bey den innerlich guten und bösen Handlungen

seyn.

seyn. Denn wir werden durch eine Handlung vollkommner oder unvollkommer gerade eben weil die Natur des Menschen und der Dinge so beschaffen ist, wie sie ist. Das Studium des Menschen und der übrigen Natur ist also von großem moralischen Nutzen.

38.

Natürliche und positive Verbindlichkeit.

Die Verbindlichkeit, die aus der innern Güte einer Handlung entspringt, ist eine natürliche, die nicht daraus entspringt, eine positive. Die letztere hängt von dem Willen eines vernünftigen Wesens ab, das uns verpflichtet hat. Diejenigen, die die erste Art der Verbindlichkeit verwerfen, leiten alle Verpflichtung aus dem Willen eines Oberherrn und die natürliche aus dem Willen Gottes her. Allein es ist augenscheinlich:

1. daß es Verpflichtungen ohne den Willen eines Obern gebe,
2. daß die Verpflichtung Gottes keine unmittelbare sey, sondern daß wir durch die Natur der Dinge von ihm verpflichtet werden, so fern die Einrichtung derselben ein Werk seines Willens ist.

39.

Verbindlichkeit aus der Natur des freyen Willens.

Wir können es auch aus der Natur des freyen Willens herleiten, daß wir verbunden sind, innerlich gute Handlungen zu thun, und innerlich böse zu unterlassen. Denn was wir uns deutlich als gut vorstellen, das begehrt der freye Wille, und was wir uns als deutlich Böse vorstellen, das verabscheut der freye Wille. Die deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen, oder die Bewegungsgründe sind also die Gründe unsers Wollens der guten, und Nichtwollens der bösen Handlungen. Nun können wir uns die innerlich guten Handlungen deutlich nicht anders als gut, und die bösen deutlich nicht anders als böse vorstellen, wir haben Bewegungsgründe dazu. (36.) Wir können also aus der Natur des freyen Willens sehen, das wir durch die innerliche Moralität der Handlungen verbunden sind, sie zu wollen oder nicht zu wollen.

40.
Wozu können wir verpflichtet werden?

Da nur die moralischen Handlungen eine Verbindlichkeit zulassen: (36.) so kann niemand verpflichtet werden: 1. zu schlechterdings unmöglichen Handlungen, 2. zu schlechterdings nothwendigen, 3. zu bloß möglichen, 4. zu physisch unmöglichen, 5. zu physisch nothwendigen. Hiebey muß man aber bemerken, daß, wenn die physische Unmöglichkeit von unserer Freyheit abhängt, wir auch zu solchen Handlungen verbunden sind, die uns durch unsere Schuld physisch unmöglich geworden.

41.
Wer kann verpflichten, und wer kann verpflichtet werden?

Zu der Verpflichtung gehört die Verbindung der Bewegungsgründe mit den Handlungen. Wer mich also zu einer Handlung verpflichten will, der muß auch Bewegungsgründe mit derselben verbinden können; d. i. er muß machen können, daß die Handlung gut oder böse werde, und wer verpflichtet werden soll, muß diese Verbindung einsehen; dazu gehört der Gebrauch der Vernunft.

42.

Einige Arten der Verbindlichkeit.

Wenn die Handlung, wozu wir eine Verbindlichkeit haben, würklich erfolgt: so ist die Verbindlichkeit wirksam, wo nicht: so ist sie unwirksam. Eine einfache Verbindlichkeit verbindet mich zu einer Handlung nur durch Einen Bewegungsgrund, eine zusammengesetzte oder vielfache durch mehrere. Die Bewegungsgründe zu einer Handlung werden entweder aus der innern oder der äussern Sittlichkeit derselben hergenommen. In dem ersten Falle ist die Verbindlichkeit eine natürliche, im andern eine willkührliche. Bey der willkührlichen Verbindlichkeit werden die Bewegungsgründe durch den freyen Willen einer Person mit der Handlung verbunden. Ist dieses Gott, so ist es eine göttliche; ist es ein Mensch, so ist es eine menschliche Verpflichtung.

43.

Verschiedenheit der Verbindlichkeit.

Alle menschliche Handlungen sind einer natürlichen Verbindlichkeit fähig, (42.) so fern sie alle eine innere Sittlichkeit haben,

(25.) und sie erhalten diese Verbindlichkeit wirklich, so bald ihre innere Sittlichkeit eingesehen wird. Allein da die Verstandsfähigkeiten der Menschen so verschieden sind, daß nicht alle gleich geschickt sind, die innere Sittlichkeit einer jeden Handlung einzusehen: so hat auch nicht eine jede Handlung für einen jeden Menschen eine Verbindlichkeit überhaupt, noch einerley Grad der Verbindlichkeit. Indeß muß doch eine jede freye Handlung in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechtes eine Verbindlichkeit haben; denn sonst könnte ihre innere Sittlichkeit von keinem Menschen vorgestellet werden: sie würde also keine freye menschliche Handlung seyn.

44.

Quelle aller Verbindlichkeit.

Wenn wir zu guten Handlungen verbunden sind, so sind wir verbunden, uns vollkommener zu machen. Denn die guten Handlungen machen uns vollkommner, und die bösen machen uns unvollkommner. Wir können daher die ganze natürliche Verbindlichkeit des Menschen in den Satz zusammenfassen: suche durch deine freyen Handlungen

dich vollkommner zu machen, und zwar aufs möglichste, das ist, so viel es dir schlechterdings, natürlich und moralisch möglich ist, und suche immer den höchsten Grad der Vollkommenheit zu erreichen, den du erreichen kannst. Das ist der erste moralische **Grundsatz**, oder das höchste **moralische Gesetz.**

Die moralischen Handlungen und Eigenschaften, deren Zweck unser unschädliches sinnliches Vergnügen und die Vollkommenheit unsers äußern Zustandes ist, heißen besonders nützlich; so wie diejenigen, wodurch wir uns innerlich vollkommner machen, insonderheit als Mittel, moralisch vollkommne. (honestae).

45.

Erklärung des ersten moralischen Grundsatzes.

Unter den Einwürfen, die man gegen diesen ersten moralischen Grundsatz gemacht hat, ist der erträglichste: daß sich aus demselben nicht die geselligen Pflichten herleiten lassen. Dieser Einwurf hat zu nützlichen Erörterungen Gelegenheit gegeben, indem man eine befriedigende Beantwortung desselben gesucht hat. 1. Einige haben die geselligen Pflichten aus demselben hergeleitet, indem sie aus der Erfahrung bewiesen, daß

es

es dem Menschen unmöglich sey, sich außer der Gesellschaft zu vervollkommen; 2. Andere haben entweder aus der Erfahrung, oder aus reinen Vernunftgründen zu zeigen gesucht, daß, wenn der Mensch sich als Mittel vollkommner macht, er sich eben dadurch als Zweck vollkommner mache.

1. Die Erfahrung lehret, daß in der menschlichen Gesellschaft der Theil durch das Ganze verbessert werde. Wolf hat sich begnüget aus dieser Erfahrung die gesellige Verbindlichkeit herzuleiten. A. G. Baumgarten leitet diese Verbindlichkeit aus dem Vernunftgrunde her, daß es auch eine Verbindlichkeit gebe, sich als Mittel vollkommen zu machen. Diese Verbindlichkeit wird in dem folgenden Absatze bewiesen werden.

2. Einige besondre Erfahrungen die hieher gehören, sind: 1) daß die Vollkommenheit des einzelnen Menschen durch seine Mitmenschen könne bald unmittelbar, bald mittelbar befördert werden, daß also 2) bey dem menschlichen Geschlecht die Vollkommenheit des Ganzen auf die Vollkommenheit des Theils einen Einfluß habe. Denn a. können die mehresten menschlichen Werke nur durch Vereinigung Mehrerer zu einem beträchtlichen Grade der Vollkommenheit gebracht werden, z. B. die Wissenschaften so wohl der Spekulation als

der

der Erfahrung. b. Zu einem höhern Grade der Vollkommenheit menschlicher Werke gehören verschiedene Anlagen und Kräfte des Geistes und Leibes, die unter mehrere einzelne Menschen vertheilet sind, aus denen hernach verschiedene erworbene Geschicklichkeiten zu verschiedenen Gegenständen und zur verschiedenen Erkenntnißart derselben entspringen. Ein jeder einzelne Mensch kann also auch seine eigenen Anlagen zur Vollkommenheit in Verbindung mit andern am besten nützen.

46.

Weitere Anwendung desselben.

Beyde Sätze sind vollkommen richtig, und der zweyte für die moralische Wissenschaften insonderheit sehr fruchtbar. Nur verdient es noch aus der Natur der Seele näher angezeigt zu werden, wie der Mensch sich selbst vollkommen mache, indem er die Vollkommenheit Anderer befördert. Das geschieht dann durch die Aeußerung seiner Kraft selbst, ohne welche die Ausübung der geselligen Pflichten nicht statt finden kann, und die allemahl mit der Vollkommenheit, die er in andern durch seine freye Handlung hervorbringt, im genausten Verhältniß steht; weil die Vollkommenheit in der Würkung

der

der Vollkommenheit in der Ursach gleich seyn muß, so fern die Würkung von der Ursach abhängt.

IV. Hauptstück.

Von dem Verhältniß der Religion zu der natürlichen Verbindlichkeit.

47.

Einige natürliche Verbindlichkeit kann ohne Religion erkannt werden.

Da die natürliche Verbindlichkeit zu den guten freyen Handlungen aus der deutlichen Vorstellung ihrer innern Sittlichkeit entspringt, diese aber in dem Uebereinstimmen oder Nichtübereinstimmen der freyen Handlungen mit dem Wesen und der Natur des Menschen und der übrigen Dinge besteht: so muß es auch für den Gottesläugner eine natürliche Verbindlichkeit geben. Denn da er, als Gottesleugner, nicht auch das Wesen und die Natur des Menschen und der Dinge leugnet: so muß er auch die in diesem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge gegründete innere Sittlichkeit der Handlungen und die natürliche Verbindlichkeit zu denselben erkennen.

1. Da wir die natůrliche Verbindlichkeit des Menschen zu der Vollkommenheit seines Mitmenschen etwas beyzutragen, auch aus dem Wesen und der Natur des Menschen hergeleitet haben: so muß sie auch kőnnen ohne Religion erkannt werden.

2. Dieser Satz ist so wenig verfånglich, daß er vielmehr diejenigen Gottesleugner in ihrer Schande blosstellt, welche glauben, daß sie ihre Gottesleugnung auch zur Unsiitlichkeit berechtige.

3. Der Schwårmer verkennt alle natůrliche Verbindlichkeit, der Gottesleugner leugnet den Einfluß der Religion auf dieselbe. Zwischen diesen beyden Abwegen giebt es eine Mittelstraße, auf der der vernůnftige Gottesverehrer geht, indem er erkennt, daß die natůrliche Verbindlichkeit durch die Religion ergånzt, berichtigt und verstårkt werde.

48.

Mangelhaftigkeit der natůrlichen Verbindlichkeit des Gottesleugners.

I. In Ansehung ihres Umfanges.

Indeß ist die natůrliche Verbindlichkeit des Gottesleugners sowohl in Ansehung ihres Umfangs, als auch ihrer Stårke mangelhaft. Denn 1. außerdem daß die natůrliche Verbind-

bindlichkeit zur Verehrung Gottes in der Sittenlehre des Gottesleugners fehlt: kann er 2. auch nur diejenige natürliche Verbindlichkeit erkennen, die aus dem nähern, nicht aber die aus jedem entferntern Nutzen seiner freyen Handlungen hergeleitet wird — aus dem nehmlich, daß sie sein ganzes Wesen vollkommner machen. Zu diesem gehören seine freyen Handlungen und seine Leiden, die durch ihre Beziehung a. auf die entferntesten Folgen der Verbesserung seines Verstandes und Herzens, b. auf das gemeine Wohl, wobey er nicht, als Zweck, seinen Vortheil ersieht, ihre Verbindlichkeit erhalten.

Die menschliche Glückseligkeit ist ein Inbegriff von auf einander folgenden Zuständen; sie ist daher in keinem Augenblicke ganz da. Ihre einzelnen Zustände sind abwechselnd angenehme und unangenehme. Ich kann aber um der Verbesserung meines ganzen Wesens willen, und für das allgemeine Wohl, verbunden seyn, einen unangenehmen Zustand, den ich sonst vermeiden müßte, nicht zu scheuen. Dieser Widerspruch der Verbindlichkeiten fällt weg wenn man die Unsterblichkeit der Seele und eine göttliche Regierung annimmt.

49.

49.

Grund dieses Mangels.

Die natürliche Verbindlichkeit zu einigen guten Handlungen kann nur Statt finden, wenn die Seele nach dem Tode des Leibes fortdauert: zu denjenigen nehmlich, durch welche die Vollkommenheit des Menschen, als Zweck, erst nach dem Tode gewirkt, oder doch genossen wird. Nun aber setzt der Beweis von der Unsterblichkeit der Seele die Wirklichkeit Gottes als erwiesen voraus, die natürliche Verbindlichkeit zu diesen Handlungen kann also ohne Religion nicht erkannt werden.

Dieses ist wichtig bey den Todesstrafen. Da der Verurtheilte durch die Vollziehung derselben aufhört ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn: so kann er in derselben nicht mehr, als Zweck, vollkommner werden, wenn er sich der Todesstrafe unterwirft. Er würde also nicht verbunden seyn, sie zu leiden, wenn er nicht in einem Zustande nach dem Tode dadurch vollkommner würde.

50.

II. In Ansehung ihrer Stärke.

Da die Stärke der Verbindlichkeit aus der Menge und Größe der Bewegungs-

gründe

gründe entsteht: so verstärkt die Religion alle natürliche Verbindlichkeit. Dieses geschicht 1. indem sie zu den nächsten Bewegungsgründen noch die entferntern aus der Verbesserung des ganzen Wesens des Menschen hinzuthun, 2. indem sie ausser den natürlichen Bewegungsgründen auch solche enthält, die nicht aus dem Wesen der Handlung selbst folgen, sondern durch den Willen Gottes damit verknüpft werden. Denn da der Wille Gottes der verhältnißmäßigste ist: so legt er auch in die Einrichtung der übrigen Welt, womit der Mensch in Verbindung stehet, Bewegungsgründe zu den freyen Handlungen desselben.

1. Diese Beziehung des Reichs der Natur auf das Reich der Gnaden zeigt dann die Einrichtung der Welt in dem Lichte eines Werkes, das eines weisen Vaters würdig ist, indem durch die Einrichtung des erstern das Wohl des letztern befördert wird. Bey den unangenehmen Eindrücken, die die Weltbegebenheiten auf uns machen, geschieht das dadurch, daß sie unter der Regierung Gottes eine übende und eine heilende Kraft bekommen.

2. Zu diesen Bewegungsgründen, wodurch die natürliche Verpflichtung des Naturgesetzes verstärkt wird, kann man noch folgende hinzusetzen:

a. Die Religion stellt uns die Beobachtung der Naturgesetze als Verherrlichung und Nachahmung Gottes vor,

b. als ein Mittel zur Vereinigung mit Gott. Denn unter Geistern kann keine andere Vereinigung Statt finden, als vermittelst der Uebereinstimmung des Willens,

c. als ein Mittel zum Genuß Gottes. Gott aber genießen wir, wenn wir aus der Betrachtung seiner Vollkommenheiten Bewegungsgründe zur Beobachtung der Naturgesetze hernehmen, und uns so der Glükseligkeit theilhaftig machen, die eine Folge der Beobachtung dieser Gesetze ist.

V. Hauptstück.

Von dem moralischen Sinne.

51.

Zulässige Erklärung des Begriffs.

Wir stellen uns die Sittlichkeit der Handlungen und die Verbindlichkeit zu denselben nicht allemahl deutlich vor; sehr oft bleibt es bey klaren Vorstellungen, die aber einen beträchtlichen Grad der Lebhaftigkeit erhalten können. Das Vermögen zu dergleichen

Vorstellungen nennen wir den **moralischen Sinn.** — Da die Sittlichkeit einer freyen Handlung aus ihrem Verhältniß zu der Vollkommenheit des Menschen erkannt wird: so stellt uns der moralische Sinn einige Handlungen als gut vor, wodurch wir uns als Zweck vollkommner machen, einige aber, wobey die Vollkommenheit anderer der Zweck ist. Diesen letzteren haben einige Wohlwollen, (Benevolenz) oder den **moralischen Sinn** in engerer Bedeutung genannt, welche Bedeutung einige Sittenlehrer noch genauer auf das Vermögen die Sittlichkeit in den Handlungen **anderer** zu empfinden, einschränken.

In der ersten Bedeutung nimmt David Hume den Ausdruck moralischer Sinn. Denn eine moralische Empfindung ist die Empfindung von Beyfall und Misfallen, die noch zu der Beurtheilung der Vernunft über die Sittlichkeit der Handlungen hinzukömmt. S. Apendix I. concerning moral sentiment, in s. Essays and Treatises, Vol. IV. New Ed. London 1770. 8. — Deutsch: Erster Anhang, vom moralischen Gefühle, im dritten Theile der vermischten Schriften, Hamburg und Leipzig 1756. 8. 4 Th.

Universitätsbibliothek Augsburg

52.
Ursprung des moralischen Sinnes.

Dieser moralische Sinn ist kein ursprüngliches Vermögen, oder kein solches, das nicht in andern Vermögen der Seele gegründet wäre. — Denn da wir uns vermöge desselben die Sittlichkeit der freyen Handlungen klar vorstellen, diese aber aus dem Uebereinstimmen oder Nichtübereinstimmen der Handlungen mit dem Wesen und der Natur des Menschen und der Natur der Dinge erkannt wird: so ist er nichts anders als das Vernunftähnliche und das sinnliche Beurtheilungsvermögen auf die Sittlichkeit angewandt; so wie die sinnliche Lust und Unlust, die seine Empfindungen begleitet, und das aus derselben entspringende Begehren und Verabscheuen zu dem untern Begehrungsvermögen gehört, so fern die Triebfedern des Begehrens und Verabscheuens in der empfundenen Sittlichkeit der freyen Handlungen liegen.

1. Eben so kann man von dem moralischen Sinne in engrer Bedeutung sagen, daß er kein ursprüngliches Vermögen sey, das gleich einem Instinkte wirkt. Denn die dahin gehörigen angenehmen Empfindungen, der Freundschaft,

schaft, der Dankbarkeit u. s. w. oder des Vergnügens an fremder Glückseligkeit, lassen sich in den Trieb nach eigner Glückseligkeit auflösen. Wir begehren die Glückseligkeit anderer um unseres eigenen Vergnügens, und also um unserer eignen Glückseligkeit willen. (45.)

2. Es giebt also nur einen ursprünglichen Trieb, und der ist allgemein, alle übrigen besondern sind abgeleitete Triebe.

3. Es ist kein Grund gegen die Bewegungsgründe und Triebfedern der abgeleiteten Triebe, daß wir uns derselben bey unsern geselligen Empfindungen nicht bewußt sind, da es mehrere in der Seele giebt, wovon wir kein Bewußtseyn haben, zumahl in der Leidenschaft. Indeß fühlen wir doch, daß uns fremde Glückseligkeit Vergnügen macht. Und dieses Vergnügen ist genug, um die geselligen Empfindungen aus dem ursprünglichen Triebe herzuleiten.

53.

Vollkommenheit des moralischen Sinnes.

Der moralische Sinn ist desto vollkommner 1. ein je grösseres Vermögen er ist, also wenn er zu einer Fertigkeit geworden — und je größer diese Fertigkeit ist, 2. je grössern Umfang er hat, 3. je richtiger und genauer 4. je sicherer und zuverläßiger 5. je verhältmäßiger lebhaft, 6. je praktischer er ist.

Cum autem aliquid actum eſt, in quo media officia compareant, id cumulate videtur eſſe perfectum: propterea quod vulgus, quid abſit a perfecto, non fere intelligit, quatenus autem intelligit, nihil putat praetermiſſum. Quod item in poëmatis, in picturis uſu venit, in aliisque compluribus, ut delectentur imperiti laudentque ea, quae laudanda non ſint, ob eam, credo, cauſſam, quod inſit in his aliquid probi, quod capiat ingnaros, qui quidem, quid in unaquaque re vitii ſit nequeant judicare. Itaque cum ſint docti a peritis, deſiſtunt facile ſententia. *Cic.* Off. L. III. c. 3.

54.

Unzuläſſige Erklärung deſſelben.

Wenn wir unter angebohrnen Fertigkeiten ſolche verſtehen, die nicht durch Uebung erhalten werden: **ſo kann der moraliſche Sinn keine angebohrne Fertigkeit ſeyn.** — Denn als Fertigkeit wird er nicht ohne Uebung erlangt, und ſeine Vollkommenheiten wachſen, ſo wie das Erkentnißvermögen überhaupt vollkommner, inſonderheit aber durch die regelmäßige Anwendung deſſelben auf die Beurtheilung freyer Handlungen die Erhöhung und Verbeſſerung der Erkenntniß der Sittlichkeit befördert wird.

1. Einige Sittenlehrer haben den moralischen Sinn nicht allein für eine angebohrne Fertigkeit gehalten, sondern auch für eine solche, die von der Grundkraft der Seele unabhängig ist.

Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with illustrations on the moral sense. By *Francis Hutcheson*. Ed. IV. Lond. 1756. 8. — Deutsch, Liegnitz, 1760. 8.

Essay on the principles of morality and natural Religion. In Two Parts. By *Henry Home*. Edinburgh 1751. 8. — Deutsch, mit Anmerkungen von C. G. Rautenberg. Braunschweig 1768. 2 Theile 8.

2. Die moralischen Urtheile können in die Begriffe, welche wir durch die innern Empfindungen der Seele erhalten, und die der Verstand aus diesen abzieht, aufgelöset werden, und sind also in diesem Verstande angebohren. Der moralische Sinn ist also, wie alle andern Vermögen einer wirklichen Seele kein blosses mögen, sondern er enthält die Begriffe und Urtheile, die durch ihn können klar gemacht werden, aber nur dunkel und unentwickelt; sie werden also durch die äussern Empfindungen nicht ganz neu hervorgebracht, sondern nur auf ihre Veranlassung entwickelt. — In diesem Sinne behauptete Shaftesbury einen angebohrnen moralischen Sinn gegen Locke. S. Letters to young Nobleman.

55.
Folgesätze aus dem Bisherigen.

Hieraus folgt 1. daß der moralische Sinn, als Fertigkeit betrachtet, in verschiedenen Menschen von verschiedenem Umfange, Richtigkeit, Zuverläßigkeit, Lebhaftigkeit und praktischer Kraft seyn kann; 2. daß er in demselbigen Menschen wachsen und abnehmen kann, je nachdem er angebauet wird, 3. daß er durch jede Verbesserung des Verstandes, insonderheit aber durch diejenige, die mit der Beurtheilung der Sittlichkeit in näherer Verbindung steht, angebaut und verbessert wird.

56.
Moralische Schönheit.

Weil das Sittlichgute sowohl an sich und im Allgemeinen, als auch in andern unentwikkelt kann vorgestellt oder empfunden werden, und alsdann mit eben dem Wohlgefallen angeschauet wird, womit wir das Schöne anzuschauen pflegen; so pflegen wir es, wenn es so vorgestellt wird, das Sittlichschöne zu nennen. Das Vollkommne in unsern Bestimmungen, es seyen Handlungen, Gesinnungen oder Fertigkeiten, erscheint uns also unter der Gestalt des Sittlichschönen, so fern es Wohlgefal-

len ohne Begehren, so wie des Sittlichguten, so fern es Wohlgefallen, mit Begehren, hervorbringen kann. Dieses letztere geschieht, wenn wir es auf uns selbst beziehen.

1. Moralisch nennt man alles, was mit der Freyheit näher zusammenhängt, es sey als Grund, wie die praktischen Urtheile von der Sittlichkeit der freyen Handlungen, die man Gesinnungen nennt, oder als Folgen, wie die freyen Handlungen selbst.

2. Wir nennen das vernünftige Wesen ein edleres, weil mehrere und grössere wesentliche Realitäten in demselben enthalten sind; so wie man Gesinnungen, Handlungen und Fertigkeiten edle nennt, sofern sie, durch Uebereinstimmung mit diesen wesentlichen Realitäten, der vernünftigen Natur mehr zufällige Realität und Vollkommenheit geben.

3. Der Geschmack und der moralische Sinn haben also etwas gemeinschaftliches, und die Erhöhung und Verbesserung des Einen kann durch seinen Einfluß und Anwendung den Andern erhöhen und verbessern.

4. Sowohl der moralische Sinn als der Geschmack ist daher die lebhaft empfindende Vernunft. Beyde sind also auch eine eigenthümliche Eigenschaft (attributum proprium) des vernünftigen Geschöpfs.

Non illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit, quod deceat, in factis dictis-

dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae adspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandum putat, cavetque, ne quid indecore effeminate faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid libidinose aut faciat aut cogitet. *Cic.* de Offic. I. 4.

5. Wir stellen uns die Schönheit der Gesinnungen, Handlungen und Fertigkeiten noch grösser und stärker vor, wenn wir noch andere Uebereinstimmungen in denselben wahrnehmen, als:

a. mit dem Wohl der übrigen lebendigen Welt,

b. mit den Absichten Gottes.

V. Hauptstück.

Von den moralischen Gesetzen.

57.

Begriff.

Ein moralisches Gesetz ist eine Regel freyer Handlungen. Eine jede Regel hat ihren Bestimmungsgrund, und das ist bey den freyen Handlungen nichts anders, als eine Vollkommenheit, zu deren Hervorbringung sich die Handlung verhält, wie ein Mittel zum

Zwecke.

Zwecke. Wer sich diese Beziehung einer gewissen Art freyer Handlungen, es seyen eigentliche Handlungen oder Unterlassungen, vorstellt, der stellt sich ihre Sittlichkeit vor, und ist also dazu verbunden. Ein jedes Gesetz führt also eine Verbindlichkeit mit sich, und man kann es daher als eine allgemeine Wahrheit ansehen, die uns die Verbindlichkeit zu den Handlungen vorstellt, die unter demselben begriffen sind.

58. Grund des Gesetzes.

Der Bestimmungsgrund, wonach das freye Verhalten eingerichtet werden muß, wovon das Gesetz handelt, ist der Grund des Gesetzes (Ratio legis). Derjenige, der aus der innern Sittlichkeit der Handlung selbst hergenommen ist, heißt der **moralische** oder **objektive** Grund des Gesetzes; der nähere Grund der in andern Gesetzen enthalten ist, der **gesetzliche**.

1. Der Grund des Gesetzes soll der Bewegungsgrund seyn, warum der Gesetzgeber das Gesetz gegeben; also die Absicht, die er sich bey Abfassung desselben vorgesetzt hat. Wenn die Ursachen, warum der Gesetzgeber zu einer gewissen Zeit die Absicht haben konnte, gewisse

Begebenheiten sind: so kann man aus ihnen den sittlichen Grund des Gesetzes leichter erkennen, sie erleichtern uns also auch die Erkenntniß von der Einrichtung des freyen Verhaltens, wovon das Gesetz handelt. Man kann also im weitern Sinne solche Begebenheiten den historischen Grund des Gesetzes nennen. — So war die überhandnehmende Ehelosigkeit der historische Grund des pappischen Gesetzes, die Verbannung des Hyperbolus der Grund von der Abschaffung des Ostracismus. S. von dem erstern Montesquieu Esprit des Loix, XXIII. 21. von dem letztern Plutarch im Leben des Nicias.

59.

Arten der moralischen Gesetze.

Die Gesetze stellen entweder die **innere** Sittlichkeit der Handlungen vor, oder die **äussere**, die erstern sind die **Naturgesetze**, die andern die **willkührlichen** oder positiven. Denn die Gesetze stellen uns die Verbindlichkeit, der unter denselben begriffenen Handlungen vor, und die Verbindlichkeit entsteht aus der Vorstellung der Sittlichkeit der Handlungen. Der Grund der Naturgesetze ist also in der Sittlichkeit der Handlungen, in ihren Folgen, und folglich in den Zwecken, die der Mensch als Mensch in seiner Wohlfahrt

haben

haben muß, so wie der nähere Grund der bürgerlichen Gesetze in ihrem Zweck, das heißt, in der Wohlfahrt des Staats ist.

1. Die Naturgesetze im eigentlichen Verstande, oder diejenigen, die aus dem allgemeinen Begriffe des Menschen können hergeleitet werden, haben keine andern Bestimmungsgründe, als das allgemeine Wesen des Menschen. Da aber der Mensch auch in bestimmtern sowohl physischen als moralischen Zuständen kann betrachtet werden, so entstehen verschiedene besondere Gesetze, deren Bestimmungsgründe in diesen besondern Zuständen sind.

2. Dahin gehöret 1. das Land, welches ein Volk bewohnt, dessen Klima, Naturschätze, u. s. w. Der Bestimmungsgrund eines Gesetzes, der aus diesen Umständen hergenommen wäre, könnte der geographische Grund, so wie 2. derjenige, der aus dem moralischen Zustande einer Gesellschaft hergeleitet wird, der politische Grund genannt werden könnte.

Diesen Zusammenhang eines Inbegriffs von Gesetzen unter einander, und mit ihren geographischen, politischen und historischen Gründen haben einige den Geist der Gesetze (Esprit des Loix) genannt. De l'Esprit des Loix, (Par *le President de Montesquieu*) Nouv. Edit. Londres. 1768. 8. 3 Tom. — deutsch: des Herrn von Montesquieu Werk von den Gesetzen. 1753. 3. B.

60.

60.

Höchstes Gesetz.

Ein Gesetz, das einen entferntern Grund hat, ist ein höheres, dessen Grund ein näherer Grund ist, ist ein niedrigeres. Das höchste moralische Gesetz ist daher das Gesetz: **mache dich und deinen Zustand vollkommner**: denn der letzte Grund aller moralischen Gesetze, ist die größte Vollkommenheit des Menschen, als der höchste und entfernteste Zweck aller seiner freyen Handlungen. Daher denn auch das höchste Gesetz den weitesten Umfang hat, indem es alle freyen Handlungen mittelbar oder unmittelbar unter sich begreift.

Je näher nehmlich eine freye Handlung mit dem letzten Bestimmungsgrunde aller freyen Handlungen zusammenhängt, desto grösser und genauer ist seine Verbindung mit denselben, die die intensive Stärke eines Gesetzes ausmacht. Also eben weil der Grund des höheren Gesetzes mit dem letzten Bestimmungsgrunde der freyen Handlungen näher zusammenhängt, ist es das stärkere. Aus dieser Ursach ist das Gesetz, welches uns unser Leben zu erhalten gebietet, ein stärkeres, als das, welches uns ein einzelnes Glied zu retten vorschreibt, durch dessen Aufopferung wir uns das Leben retten können.

61.

61.
Collision der Gesetze.

Wenn in der Beobachtung des einen Gesetzes ein Grund liegt, warum das andere nicht kann beobachtet werden: so entsteht eine Collision, oder Widerspruch der Gesetze und also auch der Verbindlichkeiten. In diesem Falle muß ich das höhere Gesetz beobachten, weil es das stärkere ist. Ich muß also von dem niedrigern Gesetz eine Ausnahme machen. Denn es giebt keine vollkommen gleiche Gesetze und Verbindlichkeiten, und das niedrigere Gesetz hört auf, im Fall des Widerspruchs mit einem höhern, ein Gesetz zu seyn; so ist es auch mit der Verbindlichkeit, die niedrigere hört auf eine Verbindlichkeit zu seyn, so bald sie mit einer höhern in Streit kömmt.

In der Anwendung pflegt das oft das Gewissen in Ungewisheit zu verwickeln, die von der schlauen Kasuisterey noch vermehrt wird, so oft sie ihren Vortheil bey dieser Ungewisheit sieht. Denn so augenscheinlich die allgemeine Regel von der Beobachtung des stärkern Gesetzes ist, so ist es doch nicht immer gleich einleuchtend, welches Gesetz das stärkere ist. Da muß dann, wo zum Berathschlagen nicht Zeit ist, gemeiniglich der moralische Sinn entscheiden.

scheiden. — Auch in diesem Betracht ist es so wichtig, diesen, da er so oft den Ausschlag geben muß, so viel möglich ist, zu berichtigen, zu schärfen, zu beleben, und nach unsern Grundsätzen ihn insonderheit mit den Gesinnungen zu nähren, die auf die Veredlung des ganzen Wesens des Menschen gehen. Denn alsdann entscheidet er mehrentheils richtiger, als alle Sophisterey der Kasuistick.

62.

Wahre und falsche Gesetze.

Ein wahres Gesetz ist solches, welches uns eine wahre Verbindlichkeit, ein falsches, das uns eine Scheinverbindlichkeit vorstellt. — Da es also bey der Richtigkeit eines Gesetzes auf die Verbindlichkeit ankömmt, die in dem Gesetze enthalten ist: so ist ein vorgegebenes Gesetz kein wahres Gesetz, 1. wenn die Handlung gar keiner Verbindlichkeit fähig ist, 2. wenn die Bewegungsgründe falsch, d. i. wenn sie auf irgend eine Art unmöglich sind, 3. wenn zwischen dem Guten und dem Bösen, das in dem Bewegungsgrunde enthalten ist, und der Handlung gar keine Verbindung statt findet.

1. Bey den positiven Gesetzen hängt die Verbindung des Bewegungsgrundes von dem

Willen des Gesetzgebers ab, sobald es seine Richtigkeit hat, daß dieser die Verbindung wirklich veranstaltet hat, und in allem Betracht hat veranstalten können, so ist die Wahrheit des positiven Gesetzes ausgemacht.

2. Bey den natürlichen Gesetzen wird erfodert, daß der Grund desselben 1. ein wahres Gut sey, 2. daß dieses Gut ein Zweck sey, der durch die Handlung, in Ansehung deren das Gesetz etwas verordnet, kann erreicht werden.

3. In den positiven Gesetzen werden oft falsche natürliche Gründe derselben angeführt; die nehmen dem Gesetze seine natürliche Richtigkeit nicht; denn es kann aus andern Gründen ein wahres seyn. Dergleichen findet sich in dem römischen Gesetze, welches verbietet, daß ein Blinder vor Gericht erscheine; weil er, setzt das Gesetz hinzu, die Ehrenzeichen der obrigkeitlichen Würde nicht sehen kann, und in dem französischen Gesetze, daß die Kirchenrechte mit zu den Regalien gehören, weil die Krone rund ist. S. Montesquieu Espr. des Loix XXVIIII. 16.

63.

Recht, Belohnung, Strafe.

Ein Recht überhaupt ist ein moralisches Vermögen; und ein natürliches Recht die

Möglichkeit eine Handlung ohne Verletzung der Naturgesetze zu thun oder zu unterlassen. Das, was dem Gesetze die Verbindlichkeit giebt, sind die Bewegungsgründe, oder die guten und bösen Folgen der Handlung, so fern sie können vorgestellt werden. Ein solches zufälliges Gut, das einer Person wegen einer moralisch guten Handlung zu Theil wird, ist ein Lohn in weiterer Bedeutung, und das zufällige Uebel, das einer Person wegen einer moralisch bösen Handlung zugefügt wird, ist eine Strafe.

64.

Natürliche und willkürliche Belohnungen und Strafen.

Der Lohn und die Strafe gehören zur Sittlichkeit einer Handlung; denn sie sind die Folgen der Handlung, um derentwillen sie entweder gut oder böse ist. Da nun die Sittlichkeit entweder eine innere oder eine äussere ist, so sind auch die Strafen verschieden, so fern sie entweder Gründe der innern oder der äussern Sittlichkeit sind. Im erstern Falle ist die Belohnung und die Strafe eine natürliche, im andern eine

willkührliche oder positive. Die erstere ist also eine gute oder böse Folge, die aus der innern Beschaffenheit der Handlung selbst fließt, die andere, die nicht daraus fließt. Die positiven Strafen oder Belohnungen werden also durch den freyen Willen einer Person mit meiner Handlung verbunden, wenn diese Person Gott ist, so sind es göttliche, ist es ein Mensch, so sind es menschliche.

65.

Vollkommne und unvollkommne Verbindlichkeit.

Die Verpflichtung zu einer Handlung die wir mit Widerwillen thun, ist der moralische Zwang. Nur Strafen enthalten einen moralischen Zwang. Die Ueberwindung des Widerwillens in einem andern, durch unangenehme Empfindungen, ist die Erpressung einer freyen Handlung. Aller moralische Zwang, der mit einer Erpressung von andern Menschen verbunden ist, wird eine äusserliche, zwingende Verbindlichkeit. Eine Verbindlichkeit, die aus andern Bewegungsgründen entstehet, ist eine innere. Diese wird eine vollkommene genannt,

wenn eine äußere Verbindlichkeit zu ihr hinzukömmt; wenn die nicht hinzukömmt, eine unvollkommene.

66.

Aeussere und innere Gesetze, äusseres und inneres Recht.

Gesetze, die eine äussere Verbindlichkeit enthalten, sind äussere, die eine innere Verbindlichkeit enthalten, innere; die beide enthalten, vollkommene Gesetze. Sie sind äussere natürliche Gesetze, wenn sie eine äussere natürliche Verbindlichkeit enthalten, und innere Naturgesetze, wenn sie eine innere natürliche Verbindlichkeit enthalten. Das Recht, das uns ein äusseres Gesetz giebt, ist ein äusseres Recht; also das uns die äussern Naturgesetze geben, ein äusseres, natürliches Recht; das uns ein inneres Gesetz giebt, ein inneres, und uns beyde geben, ein vollkommnes Recht. Der Urheber der Verbindlichkeit, die in einem Gesetze enthalten ist, ist der Gesetzgeber.

VI. Hauptstück.

Von der Zurechnung und dem Gewissen.

67.

Zurechnung.

Wenn ich urtheile, daß jemand der Urheber desjenigen ist, was aus einer Handlung folgt: so rechne ich sie ihm zu. Der Urheber aber ist die freye Ursach einer Handlung, und ihre guten oder bösen Folgen machen ihre Sittlichkeit aus. Also ist die Zurechnung, das Urtheil, daß jemand die freye Ursach der Sittlichkeit einer Handlung sey.

68.

Zurechnung näher erklärt.

Die Sittlichkeit einer Handlung wird aus dem Gesetze erkannt; also setzt eine jede Zurechnung Gesetze voraus. Die Gesetze aber sind allgemeine Sätze. Allgemeine Sätze werden auf das besondere angewendet, wenn dieses Besondere als zu dem Subjekt des allgemeinen Satzes gehörig und darunter begriffen vorgestellt und ihm dann eben das Prädikat beygelegt wird. Bey der Zurechnung

muß also das Gesetz auf die Handlung angewendet werden.

69.

Ihre Theile.

Eine jede Anwendung eines allgemeinen Satzes auf einen besondern geschiehet allemal durch einen Vernunftschluß. Da ich nun bey der Zurechnung das Gesetz, als den allgemeinen Satz auf die Handlung anwende, so kommt bey jeder Zurechnung ein Schluß vor, von dem das Gesetz den Obersatz, die Handlung den Untersatz, der Schlußsatz die Sittlichkeit der Handlung enthält.

1. Man zergliedert zwar diesen Vernunftschluß nicht allemal wirklich in seine Theile; demungeachtet müssen sie bey jeder Zurechnung, die das sittliche Gefühl mit seiner gewöhnlichen Schnelligkeit verrichtet, zum Grunde liegen.

2. Diese Verrichtung des sittlichen Gefühls kömmt nun unter verschiedener Benennung von Lob und Tadel, Achtung, Bewunderung, Verachtung, Selbstzufriedenheit vor, je nachdem es sich auf die Handlung und ihren Urheber, oder auf den Urheber allein erstreckt, je nachdem auch die Empfindung des moralischen Werths, den eine Handlung ihrem Urheber giebt, damit verbunden ist, je nachdem endlich wir selber oder andere diese Urheber sind.

3. Aus

3. Aus dieser Auflösung des Begriffes der Zurechnung erhellt von neuem, daß auch die angeführten Aeusserungen des sittlichen Gefühls, welche einige englische Sittenlehrer für unabhängige Grundkräfte gehalten haben, nichts anders sind als Verrichtungen der lebhaft empfindenden Vernunft, und daß also die darin enthaltenen moralischen Urtheile keine solche unerweislichen Wahrheiten sind, wofür sie Hutcheson, Home und Adam Smith gehalten. Wenn man also die Gefahr einer feinern moralischen Schwärmerey vermeiden will, so muß man auch diese Aeusserungen des moralischen Sinnes sich nicht als von der Vernunft unabhängig vorstellen.

70.

Wem etwas zugerechnet werden kann. Gewissen.

Da die Zurechnung durch einen Vernunftschluß geschiehet, und die Erkenntniß der Sittlichkeit voraussetzt: so kann sie nicht anders als von vernünftigen Wesen geschehen; weil ferner der, dem etwas zugerechnet wird, der Urheber davon seyn muß, so kann nur vernünftigen Wesen etwas zugerechnet werden, sofern sie den Gebrauch ihrer Vernunft haben. — Man rechnet sich entwe-

entweder seine eigenen Handlungen zu, oder man rechnet andern die ihrigen zu. Die erste Art der Zurechnung ist das Gewissen.

1. Nach dem Sprachgebrauch bedeutet das Wort Gewissen bald das Vermögen, bald die Fertigkeit, bald die Verrichtung.

2. Aus der nähern Bestimmung des Begrifs, wodurch das Gewissen sich mit der Beurtheilung der Sittlichkeit unserer eigenen Handlungen beschäftigt, fällt es nun in die Augen, wie das Gewissen von dem moralischen Sinne verschieden sey.

3. Es erhellet ferner aus dem obigen, wie das Gewissen in dieser engern Bedeutung, wonach es von dem moralischen Sinne verschieden ist, nichts anders sey, als die Vernunft, sofern sie die Sittlichkeit unserer eigenen Handlungen beurtheilt. Eben das läßt sich auch von dem Gewissen sagen, wenn man in einer weitern Bedeutung den moralischen Sinn so nennen will. (56. Anmerk. 4.)

71.

Arten des Gewissens.

Wir fällen ein theoretisches Urtheil, wenn wir urtheilen, eine Handlung sey gut oder böse, und ein praktisches, wenn wir urtheilen, daß sie zu thun oder zu unterlassen sey. Wenn dieses Urtheil wahr ist, so ist unser

unser Gewissen ein richtiges, ist es falsch: so ist es ein irriges.

72.
Quellen der Irrthümer des Gewissens und bey der Zurechnung überhaupt.

Die Zurechnung und das Gewissen wird unrichtig 1) durch die Unwissenheit des Gesetzes und seines Grundes; das sind Irrthümer, die das Gesetz betreffen (Errores circa legem). 2) durch die Unwissenheit in Ansehung der That, (Errores facti); wenn also eine That angenommen wird, die nicht geschehen ist, wenn eine That für eine freye Handlung angenommen wird, die es nicht ist, wenn sie einem Urheber beygelegt wird, der es nicht ist; 3) durch einen Fehler in der Form des Schlusses. Wer die Fertigkeit hat richtig zuzurechnen, oder die Gesetze auf die Handlungen anzuwenden, ist ein praktischer Rechtsgelehrter: wer mit Wissen und Willen unrichtig zurechnet, ist ein Rabulist.

73.
Verdienst.

Die Zurechnung urtheilt entweder daß die zugerechnete Handlung gut sey, oder daß

sie böse sey. Die erstere ist die **billigende**, die andere die **tadelnde**. Jene urtheilt, daß eine Handlung müsse belohnt, diese, daß sie müsse bestraft werden; daß also die erstere ihrem Urheber ein **Verdienst** im **weiterm Verstande**, die andre aber das Gegentheil gebe. Eine gute Handlung giebt dem Handelnden ein Recht zu einem Lohne, also entweder ein **vollkommnes** oder **unvollkommnes**. Diese letztere Art der Handlungen, wenn die Bewegungsgründe dazu die Vollkommenheit eines Gegenstandes ausser dem Handelnden ist, giebt ihrem Urheber, einen sittlichen Werth, der ein **Verdienst im eigentlichen Verstande** genennt werden kann.

1. Die Verbindung der beyden Bedeutungen des Wortes Verdienst, der weitern und engern, liegt darinn, daß jeder merklich höhere Grad von Vollkommenheit insonderheit von moralischer ein Grund, wiewohl ein entfernterer, von fremder Vollkommenheit ist.

2. Wenn also von der Schätzung des Verdienstes die Rede ist, so muß nicht bloß auf den Umfang und die Menge der unmittelbaren guten Folgen einer Handlung, sondern auf die Wichtigkeit dieser Folgen, so wie auf ihre entferntern Gründe gesehen, und also die

eigene

eigene Vollkommenheit des Verdienstvollen mit in Anschlag gebracht werden.

3. Von den angeführten Bedeutungen ist noch die juristische zu unterscheiden, wonach darunter das vollkommne Recht zu einem Lohne verstanden wird. Diese sorgfältige Unterscheidung der Bedeutungen des Worts erleichtert die Entscheidung der Frage: ob tugendhafte Handlungen dem Menschen bey Gott ein Verdienst geben.

Thomas Abbt vom Verdienste. Berlin und Stettin 1765. 8. Die neueste Ausgabe macht den ersten Theil seiner vermischten Werke aus.

74.

Zurechnungsfähigkeit.

Die Möglichkeit der Zurechnung ist die **Zurechnungsfähigkeit** (Imputativitas). Sie ist entweder eine **physische** oder **moralische**, eine **unbedingte** oder eine **bedingte**. Alle moralische Handlungen sind zurechnungsfähig, alle nicht moralische Handlungen sind es nicht. Also kann einem eine Handlung zugerechnet werden, die einem andern nicht kann zugerechnet werden, wenn sie nemlich bey diesem letztern nicht moralisch ist.

75.

Zurechnungsfähigkeit sittlicher Zustände.

Alle moralische Folgen unserer freyen Handlungen sind zurechnungsfähig; also auch ein jeder moralischer Zustand, und die physische Unmöglichkeit unsere Freyheit zu gebrauchen, wenn sie von unserer Freyheit abhängt. Ein moralischer Zustand ist der Inbegriff der Folgen von unsern freyen Handlungen.

1. Alle Folgen moralischer Zustände können daher ebenfalls zugerechnet werden; dahin gehören auch die Handlungen, die bedingt nothwendige Folgen solcher Zustände sind.

2. Es giebt innere sittliche Zustände, — so kann man jeden Inbegriff der moralischen Fertigkeiten nennen, — und äussere, — so kann man jeden Inbegriff von Rechten und Pflichten in Beziehung auf andere Menschen nennen. — Beyde sind sittlich so fern sie von unserer Freyheit abhangen, und können uns so fern mit ihren Folgen zugerechnet werden.

76.

Zurechnungsfähigkeit der Verrichtungen der Seelenvermögen.

I. Ueberhaupt.

Alle freyen Handlungen sind zurechnungsfähig; also unsere Empfindungen,

Ein=

Einbildungen, unser Erinnern und Vergessen, die Verrichtungen unseres Verstandes, unsere Irrthümer und unsere Unwissenheit, sofern sie von unserer Freyheit abhangen. Eine Lust oder Unlust, ein sinnliches Begehren oder Verabscheuen ist nur zurechnungsfähig, so fern uns die Empfindungen und Einbildungen können zugerechnet werden, mit denen sie verbunden sind.

77.
II. Besonders.
Der Empfindungen, der Einbildungen, der Lust, der Unlust.

Da die Empfindungen von der Lage unsers Körpers abhangen, und diese in vielen Fällen den Entschliessungen des Willens unterworfen ist, da wir ebenfalls in vielen Fällen unsere Einbildungen nach unserer Willkühr abändern können: so sind die Empfindungen und die Einbildungen in vielen Fällen zu den freyen Handlungen zu rechnen. Wenn wir daher die Aufmerksamkeit auf einen sinnlichen Gegenstand oder ein Bild der Einbildungskraft freywillig richten: so ist die Lust und Unlust, die diese Empfindung und Einbildung begleitet, einer Zurechnung fähig.

1. In-

1. Indeß hängt doch auch in vielen Fällen die Art, wie uns sinnliche Empfindungen rühren, angenehm oder unangenehm, von uns ab. Diese künstlichen Abänderungen können uns also mit ihren Folgen zugerechnet werden.

2. Die sittliche Gleichgültigkeit der Lust und Unlust, die unfreywillige Eindrücke der Sinne erregen, ist so natürlich, daß sie auch die stoische Schule erkannt hat. Denn es ist falsch, daß sie von dem Weisen gefodert, zu sagen, der Schmerz sey kein Schmerz, Vergnügen kein Vergnügen. S. Arrians Reden des Epikt. Fragm.

78.

Des Vergessens und Erinnerns.

Nicht allein die Handlungen, sondern auch die Fertigkeiten, und der Mangel derselben, die Folgen freyer Handlungen sind, können uns zugerechnet werden. Daher wird uns unser Vergessen zugerechnet, wenn wir eine Vorstellung nicht fleißig wiederholt, wenn wir unsere Aufmerksamkeit davon abgelenkt, oder unser Gedächtniß und Einbildungskraft nicht gehörig erweitert haben; und umgekehrt, wenn wir eine Idee oft freywillig erneuern oder unterhalten, und uns dadurch einen Hang zu Ideen gewisser Art verschaffen:

so kann uns unser Erinnern zugerechnet werden.

Man sieht also, wie die Vernunft die Herrschaft über die Einbildungskraft und also über das Herz verlieren könne, und wie wichtig es sey, gleich anfangs der Einbildungskraft das Verweilen auf solchen Bildern zu verwehren, die uns zuerst um die Reinigkeit des Herzens bringen, und uns in der Folge zu Sklaven immer strafbarer und meistentheils auch beunruhigender und marternder Lüste machen.

79.

Der Unwissenheit, des Irrthums, des Zweifelns.

Alle Unwissenheit, deren entgegengesetzte Erkenntniß zu erlangen ich nicht verbunden bin, ist eine **unüberwindliche Unwissenheit**; so wie ein **unüberwindlicher Irrthum** derjenige ist, dessen entgegengesetzte richtige Erkenntniß zu erlangen ich nicht verbunden bin. Die Unwissenheit und der Irrthum, die überwindlich sind, sind die, deren entgegengesetzte Erkenntniß und richtige Erkenntniß ich zu erlangen verbunden bin. Alle Unwissenheit und aller Irrthum, die überwindlich sind, können uns, so wie ihre Folgen zugerechnet

rechnet werden. Eben so müssen wir auch von den Zweifeln urtheilen. Auch einige erzwungene Handlungen können zugerechnet werden.

Die Sittlichkeit der Zweifel, auch in Religionssachen, muß also bloß nach ihrem Verhältniß zum Gebrauch unserer Freyheit beurtheilt werden. Die Mittel gegen dieselbe giebt übrigens allein die Vernunftlehre an die Hand.

80.

Gericht.

Ein Gericht (forum morale) ist ein Zustand, worinn die Zurechnung einer gewissen Thatsache möglich ist. Dazu gehören 1) die Gesetze, 2) die Untersuchung der Thatsache. Das weltliche oder menschliche Gericht ist der Zustand eines Menschen, worinn er einem andern seine freyen Handlungen zurechnen kann. Also gehören zu diesem 1) nur die äusserlichen Handlungen, 2) die unter einem äusserlichen Gesetze begriffen sind; darum heißt es auch das äusserliche Gericht (forum externum).

81.

Inneres Gericht.

Das innere Gericht, oder der innere Richterstuhl (forum internum) ist der Zustand,

stand, worinn auch die Zurechnung der innern Handlungen nach innern Gesetzen möglich ist. Da das Gewissen einem jeden Menschen seine eigenen freyen Handlungen zurechnet, so wird er dadurch in den Stand gesetzt, seine innern freyen Handlungen nach innern Gesetzen zu beurtheilen. Das innere Gericht wird daher auch das Gericht oder der Richterstuhl des Gewissens (forum conscientiae) und weil das Gewissen zur Vernunft gehört, das Gericht oder der Richterstuhl der Vernunft (forum rationis) genannt.

82.

Göttliches Gericht.

Gott kennet 1) vermöge seiner Allwissenheit alle wahren Gesetze, so wie alle innern und äussern Handlungen aller Geschöpfe; 2) er ist der Urheber aller äussern und innern Gerichte, 3) seine Zurechnung ist die vollkommenste; es giebt also ein **göttliches Gericht** (forum divinum, s. Poli.) und das Gericht des Gewissens, weil darin die Zurechnung allgemeiner nach mehrerern und grössern Gesetzen, und vollkommner und gewisser geschehen kann, ist das **göttliche Gericht.**

VII. Hauptstück.

Von der Pflicht.

83.

Begriff, Arten und Erfodernisse.

Eine Pflicht ist eine Handlung, zu der wir verbunden sind. Keine Handlung, die nicht moralisch ist, kann also eine Pflicht seyn. Eine Handlung, zu der wir bejahend verbunden sind, ist eine **bejahende Pflicht**, wozu wir verneinend verbunden sind, eine **verneinende Pflicht**. Eine Pflicht ist eine Handlung, die meine Verbindlichkeit, folglich dem Gesetze und seinem Grunde gemäß ist, sie ist also eine **rechtmäßige Handlung** (actio legitima). Wenn eine Handlung zwar dem Gesetze, aber nicht dem Grunde des Gesetzes gemäß ist; so ist sie ein **Betrug des Gesetzes** (fraus legis).

84.

Moralische Erfüllung der Pflichten.

Wir beobachten ein Gesetz **moralisch** durch eine Handlung, wenn die Uebereinstimmung dieser Handlung mit dem Gesetze moralisch ist, oder wenn wir das Gesetz um seiner Verbindlichkeit willen beobachten. Wir thun

also nur eigentlich unsere Pflicht, wenn wir das Gesetz moralisch beobachten. — Wir erfüllen also unsere bejahende Pflicht, wenn wir die Handlung auch hätten unterlassen können, und unsere verneinende Pflicht, wenn wir die Handlung auch hätten thun können, wenn wir sie aber der Verbindlichkeit wegen thun oder lassen.

1. Wenn wir vollkommen unsere Pflicht thun wollen, so muß die Handlung, die wir thun, nicht allein eine wahre gute Handlung seyn, und nicht blos aus irrendem Gewissen (71) dafür gehalten werden: sondern wir müssen sie auch ihrer Sittlichkeit wegen thun. Das nennt Aristoteles Eth. ad Nic. L. VI. c. 13. sie muß nicht allein *κατα λογον*, sondern auch *μετα λογου* gethan werden; andere sagen: sie muß nicht allein nach ihrem Materiellen, sondern auch nach ihrem Formellen gut seyn. Wir sündigen daher auch, wenn wir gegen das irrende Gewissen recht handeln (21.) Denn eine solche Handlung ist von Seiten des Formellen fehlerhaft.

Christoph. Frid. Schotti Diss. de Conscientia errante ejusque obligatione et Juribus. In s. Diss. Juris Nat. T. II. n. XIII. Erlang. 1784. 8.

2. Eben das gilt von dem Uebertreten des Gesetzes. Da nun ein jeder selbst am besten wissen muß, ob er nach Bewegungsgründen

gehandelt habe, und nach welchen? so kann auch ein jeder den Werth seiner Handlungen, und das davon abhangende Verdienst am besten bestimmen, wenn ihn nicht Leidenschaften partheiisch machen.

3. Zugleich erhellet auch, mit welcher Vorsicht wir andere zu beurtheilen haben.

85.

Verbindung der Rechte mit den Pflichten.

Mit einer jeden Pflicht ist ein Recht verbunden. Denn eine Pflicht ist eine Handlung, wozu ich durch ein Gesetz verbunden bin, die also mit dem Gesetze übereinstimmt; wegen dieser Uebereinstimmung aber mit dem Gesetze ist die Handlung moralisch möglich, d. i. ich habe ein Recht dazu. Wenn ich zu dem Zwecke verbunden bin, so bin ich auch zu demjenigen verbunden, was ein Mittel dazu ist (40.), ich muß also auch ein Recht auf dasjenige haben, was sich als Mittel zu dem Zwecke verhält, zu dem ich verbunden bin. — **Ich habe daher ein Recht auf alles, ohne welches ich meine Pflicht nicht erfüllen kann.**

1. Dieser Satz ist in den moralischen Wissenschaften darum sehr fruchtbar, weil alle erworbene Rechte in angebohrnen Rechten, diese aber in der ursprünglichen Verbindlichkeit gegründet sind.

2. Wenn

2. Wenn ich daher zeigen kann, daß ich ohne eine gewisse Handlung, oder Art von Handlungen meine Verbindlichkeit entweder gar nicht oder nicht so gut erfüllen kann: so habe ich ein Recht dazu.

Wenn der Regent sich durch den gesellschaftlichen Vertrag anheischig macht, für die Sicherheit der Bürger zu sorgen, und er kann dies nicht anders, als wenn er die Störer derselben mit dem Tode straft, so hat er das Recht dazu; das Recht zu den Todesstrafen folgt daher, gegen Beccaria, auch aus dem gesellschaftlichen Vertrage.

Wenn die Einführung des Eigenthums ein Mittel ist die Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens zu vermehren, so kann man gegen Rousseau zeigen, daß die Menschen ein Recht dazu haben.

86.

Verbindlichkeit zum schuldigen Fleisse.

Alle Gesetze verbinden uns zu dem Fleisse, der zur Erfüllung unserer Pflicht nöthig ist. Denn dieser Fleiß ist nichts anders, als der Gebrauch unserer Kräfte, so viel derselben zur Hervorbringung einer Handlung nöthig ist, und der schuldige Fleiß, derjenige, wozu wir verbunden sind. Wenn uns also alle Gesetze zur Vollbringung unserer Pflicht ver-

binden, so verbinden sie uns auch zur Anwendung der nöthigen und möglichen Kräfte, denn sonst würden sie uns zu etwas Unmöglichem verpflichten.

87.

Eintheilung der Pflichten nach ihrem Gegenstande.

Die Pflichten sind entweder innere oder Zwangspflichten (83. 65.) Der Mensch kann sich nach der Verschiedenheit des Gegenstandes der Pflichten viererley Pflichten denken, gegen sich selbst, gegen Gott, andre Menschen, und die übrigen Dinge in der Welt. Welche von diesen sind Zwangspflichten? — Da der Mensch verbunden ist, durch seine freyen Handlungen seine Vollkommenheit überhaupt zu befördern; so hat er die höchste Verbindlichkeit seine gröste Vollkommenheit zu befördern; diese besteht in der Uebereinstimmung seiner Handlungen mit seinem letzten Zwecke, dieser ist die Verherrlichung Gottes, ein Theil der Religion. Der Mensch ist daher zur Verherrlichung Gottes, und also zur Religion verbunden. Alle freyen Handlungen, welche Theile der Religion sind, sind Pflichten gegen Gott.

In

In Ansehung der Religionspflichten ist also der Eintheilungsgrund der Pflichten nach ihrem Gegenstande nicht völlig passend. Denn wir sind zu den Religionshandlungen nicht verbunden, weil wir Gott, sondern weil wir uns dadurch vollkommner machen. Wenn wir also nur die Handlung eine Pflicht gegen ein gewisses Wesen nennen, wodurch wir dasselbe vollkommner machen, so giebt es keine Pflichten gegen Gott.

88.

Pflichten gegen Gott keine Zwangspflichten.

I. In Ansehung Gottes.

Die Pflichten gegen Gott sind keine Zwangspflichten. Denn

1. Aller Zwang entsteht von andern Menschen (65.), und eine natürliche Zwangspflicht muß also eine solche seyn, von der ein anderer Mensch natürlicher Weise wissen kann, daß sie unbedingt, physisch und moralisch könne erzwungen werden.

1. Die Beeinträchtiger der natürlichen Freyheit in Erfüllung der Pflichten der Religion müßten daher sagen, daß sie ein Recht ausübten, welches ihnen von Gott übertragen wor-

 den;

den; allein diese Uebertragung müßte durch eine übernatürliche Offenbahrung bewiesen werden.

2. Der andere Theil dieses Absatzes enthält die Erkentnißgründe der Vollkommenheit der Rechte und Pflichten, die in dem folgenden werden angewendet werden.

89.

II. In Ansehung der Menschen.

2. Sie können auch nicht von Andern erzwungen werden. Denn eine Handlung ist nur dann eine Pflicht gegen Gott, wenn wir die Bewegungsgründe dazu aus der Verherrlichung Gottes hernehmen; wenn wir also eine solche Erkenntniß von Gott haben, die wir aufrichtig für wahr halten, und die lebendig in uns ist. Nun ist die wahre Erkenntniß Gottes und die Ueberzeugung davon etwas inneres, wovon kein Mensch wissen kann, ob sie in der Seele des Menschen da sey; so wie etwas, das von Wahrheitsgründen und nicht von Bewegungsgründen abhängt: sie kann also nicht erpreßt werden, und die Pflichten gegen Gott sind keine Zwangspflichten.

90.
Pflichten gegen sich selbst, gegen Andere.

Die Erpressung der Pflichten gegen sich selbst würde widersinnig seyn; denn sie sezt voraus, daß ich jemand zwingen könne, sich selbst zu lieben. Ausserdem würde sie zu ewigen Beeinträchtigungen Gelegenheit geben. Es bleiben also keine andere Zwangspflichten übrig, als die Pflichten gegen andre Menschen. Von diesen sind diejenigen natürlichen Zwangspflichten, welche das Seine in der engern Bedeutung betreffen, nemlich den Inbegriff der Güter, von denen er vor Menschen, im äusserlichen Gerichte beweisen kann, daß sie ihm zukommen.

Es kommt also bloß noch darauf an, zu zeigen, welche von den Pflichten gegen Andere ursprünglich vollkommne Pflichten sind. Das können nun keine andere seyn, als die, wobey der Zwang physisch und moralisch möglich ist. Unter den Pflichten gegen Andere sind einige Pflichten der Menschlichkeit, oder solche, durch deren Erfüllung ich die Vollkommenheit des Andern vermehre. Mann kann diese Liebespflichten nennen, so fern sie aus Liebe erfüllt werden. Da die Liebe auf einem Urtheil des Verstandes beruht, dessen Erpressung physisch unmöglich ist: so können die Lie-

 bespflich-

bespflichten nicht erzwungen werden. Hieraus folgt noch nicht, daß es nicht Pflichten der Menschlichkeit geben könne, die erzwungen werden können. Dazu würde noch der Beweis der moralischen Unmöglichkeit gehören.

91.

Bestimmung des Umfangs des äusserlichen Rechts.

Wenn wir verbunden sind anderer Menschen Vollkommenheit zu befördern: so sind wir auch verbunden, ihnen das Ihrige zu lassen, also 1. es ihnen nicht zu nehmen, 2. nicht zu vermindern, 2. sie an dem Gebrauche desselben nicht zu hindern. Ein jeder hat ein äusserliches Recht auf das Seinige im engern Verstande. Denn da das Seinige zu seiner Vollkommenheit gehört, die er zu befördern verbunden ist, so muß er auch 1. das Recht zu erpressen haben, und zwar durch so viele und grosse Uebel, als nöthig ist, daß man es ihm lasse, weil er sonst zu etwas verbunden wäre, das ihm der Mangel an Liebe und die Leidenschaften der Menschen unmöglich machen würden; 2. aber nur das Seinige im strengen Verstande.

1. Wenn die Menschen vollkommen weise und tugendhaft wären: so bedürften sie nur der innern Verbindlichkeit zur Erfüllung aller ihrer Pflichten. Da aber diese innere Verbindlichkeit nicht immer hinreicht, wenn sie ihre Pflichten erfüllen sollen, so muß in gewissen Umständen die äussere eintreten, um die innere zu ergänzen. Wenn kann dieses geschehen? — Die Beantwortung dieser Frage wird den Umfang der vollkommnen Pflichten bestimmen.

2. Wenn das, wozu ich ein natürliches vollkommnes Recht haben soll, nur das ist, wozu der Zwang, den ich gegen den andern gebrauche, auch moralisch möglich ist: so muß der Andere nicht allein verbunden seyn, es mir zu leisten, sondern diese Verbindlichkeit muß auch vor dem äussern natürlichen Gericht, das ist, aus den Naturgesetzen können bewiesen werden. Nun aber kann die Verbindlichkeit zur Erfüllung der Pflichten der Menschheit blos im Allgemeinen, und nur die Verbindlichkeit zur Erfüllung der Pflichten der Nothwendigkeit kann bey einzelnen Dingen wie in dem zweyten Theile des Absatzes geschehen, bewiesen werden. Also könnten nur die Pflichten der Nothwendigkeit vollkommen seyn.

3. Wollte man auch eine vollkommne natürliche Verbindlichkeit bey einigen Pflichten der Menschlichkeit zulassen, so könnte es nur

bey

bey solchen seyn, deren moralische Nothwendigkeit sich erweisen liesse. Alles würde also wieder auf die Erweislichkeit des Rechts im natürlichen menschlichen Gerichte ankommen.

J. G. Sulzers Versuch einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts zu unterscheiden, 1756. und in seinen vermischten philos. Schriften, Leipzig 1773. 8. S. 389.

Christiani Weberi Cogitationum philosophicarum de jurisprudentia naturali in statu integritatis et corrupto, praeprimis de origine juris perfecti et imperfecti ex statu corrupto Diss. post. Halae 1750. 4.

Warum sind die Menschenpflichten entweder vollkommen oder unvollkommen; und welche Pflichten gehören zu der ersten, welche zu der letzten Gattung? Ein Progr. von D. L. J. F. Höpfner. Giessen 1779. 4.

4. In dem Falle also, wenn unvollkommene Pflichten mit vollkommnen in Streit gerathen, müssen die Letztern allemal beobachtet werden. Denn diese haben eine stärkere Verbindlichkeit, nicht allein weil sie völlig bestimmt, und also höchstgewiß sind; weil sie folglich auch nur auf Eine Art erfüllt werden können, da die unvollkommnen mehrere Arten zulassen, also auch solche, durch die keine vollkommne Pflicht verletzt wird; sondern auch weil sie mehr Gründe der Verbindlichkeit enthalten. Wenn diese Mehrheit der Gründe und die daraus

aus fliessende grössere Gewißheit für die Stärke der Verbindlichkeit nicht entscheidend wäre; so würde das ganze Naturrecht ungewiß und ein Spiel der Sophisterey und der Deklamation werden.

5. Wenn der unvollkommnen Verbindlichkeit eine vollkommne entgegensteht: so ist sie moralischunmöglich, und also gar keine Verbindlichkeit (62.)

Die Verbindlichkeit dieses Gesetzes der Unterordnung der vollkommnen und unvollkommnen Pflichten hat Xenophon in einem sehr einleuchtenden Falle gezeigt.

Xenophon Cyropädie B. I. C 4.

Es ist aber seit einiger Zeit zweifelhaft gemacht worden in den Contes moraux et nouvelles Idylles de D... (Diderot) et Salomon Gesner à Zuric chès l'Auteur. 1773.

92.

Erstes äusserliches Gesetz.

Der Satz: laß einem jeden das Seinige, begreift alle Zwangspflichten unter sich, und ist also ihre Quelle, und das erste und höchste unter den äusserlichen Gesetzen, die sich also, so wie die Zwangspflichten, nicht über diesen Satz ausdehnen. Da ein jedes Gesetz ein Recht giebt zu demjenigen, was demselben

ben gemäß ist: so hat auch ein jeder ein äusseres Recht zu dem Seinigen, und also ein äusseres Recht durch alle nöthige Mittel einen jeden zu zwingen, daß er ihm das Seinige lasse.

Im Allgemeinen läßt sich also kein anderes Kennzeichen der Rechtmäßigkeit eines Zwangübels angeben, als die Nothwendigkeit desselben zu dem Genusse des Rechts. Diese Nothwendigkeit muß aus den Umständen beurtheilt werden; und da diese in einzelnen Fällen so sehr verschieden seyn können: so muß auch nach der Verschiedenheit dieser Umstände das nemliche Zwangsübel bald rechtmäßig seyn, bald nicht.

93.

Natürliches Zwanggesetz.

Das Gesetz: „laß einem jeden das Seinige," ist, so weit ein natürliches Zwanggesetz, als ich ohne willkührliche Gesetze beweisen kann, daß etwas zu dem Meinigen gehört. Daher entsteht eine natürliche äusserliche Verbindlichkeit, und das natürliche äussere Gesetz, das ein Vernunftgesetz und ein göttliches Gesetz ist. — Wozu der Mensch ein äusseres Recht hat, das gehört zu dem Seinigen im strengen Verstande, also gehö-

ren

ren alle seine äussern Rechte zu dem Seinigen, in dessen Genuß ich ihn zu lassen äusserlich verbunden bin.

Da Gott der Gesetzgeber der Naturgesetze ist, (31.) und daher alle Naturgesetze göttliche Gesetze sind: so müssen auch die natürlichen Zwanggesetze göttliche Gesetze seyn. Einige Religionspartheien verwerfen also alle Zwangübel, als dem göttlichen Gesetze entgegen, mit Unrecht.

94.

Erlaubte Handlungen.

Eine im äussern Gerichte erlaubte Handlung ist die, die durch äussere Gesetze weder befohlen noch verboten ist; sie kann aber vor dem Gericht des Gewissens verboten seyn; denn in diesem giebt es keine bloß erlaubte Handlung. — Was im äusserlichen Gerichte erlaubt ist, dazu sind wir nicht auch äusserlich verbunden. Der Gebrauch und die Ausübung unserer Rechte, oder der Inbegriff der Handlungen, die dem Gesetze gemäß sind, ist daher im äussern Gerichte erlaubt, aber keine strenge Pflicht.

1. Da die äussern Gesetze weder die Verbindlichkeit zu allen menschlichen Handlungen enthalten können, noch auch alle Verbindlichkeit

keit zu einer Handlung (66.): so reicht die Beobachtung der äussern Gesetze nicht hin, weder den einzelnen Menschen, noch eine menschliche Gesellschaft so glückselig zu machen, als sie werden kann.

2. Die innern Pflichten und die innere Verbindlichkeit zu den äussern müssen aus andern Gesetzen hergeleitet werden. Zu den Bewegungsgründen, woraus die innere Verbindlichkeit entsteht, gehört auch die Religion, (50.) und der Mensch hat auch Pflichten gegen Gott (48. 88.) Will man den Inbegriff der praktischen Urtheile über die innere Sittlichkeit der Handlungen die Sitten eines Menschen oder eines Volkes nennen: so gehören gute Gesetze, Bildung guter Sitten, und wirksamer Unterricht in einer aufgeklärten Religion zu den äussern Mitteln der Glückseligkeit.

3. Da aber die innere Verbindlichkeit nicht immer wirksam ist (42.): so muß ihre Wirksamkeit durch die äussere ergänzt werden. Die Frage also: wie muß ein verdorbenes und elendes Volk gebessert werden — durch Gesetze, oder durch gute Sitten oder durch Religion? — kann nicht anders beantwortet werden, als: durch die Vereinigung aller drey Mittel, die sich einander ergänzen und unterstützen müssen.

Entretiens de Phocion sur le rapport de la Morale avec la Politique; traduits du Grec

Grec de Nicoclès, avec des Remarques Zurich. 1763. 8. — Deutsch. Leipzig 1764. 8.

95.

Erfüllung der Pflicht.

Zur vollkommenen Erfüllung der Pflicht gehört: 1. daß alles, was in der Handlung moralisch ist, auch moralisch gut sey; 2. daß sie allen Gesetzen verhältnißmäßig gemäß sey; 3. daß sie durch alle zugleich mögliche Bewegungsgründe verhältnißmäßig bestimmt werde; 4. daß sie auf so viele Gegenstände zugleich gerichtet werde, als in jedem Falle geschehen kann; 5. daß der nöthige Fleiß dabey angewendet werde. Etwas Gutes aus Gewohnheit, Leidenschaft, Temperament thun, oder ein unkräftiges Wollen dazu äussern, heißt nicht seine Pflicht erfüllen.

Doch muß man bemerken, wie weit die Gewohnheit ein Werk der freyen Uebung ist (75); denn so weit erfüllt man seine Pflicht, wenn man sie auch aus Gewohnheit thut. Diese Regel leidet bloß bey denen Handlungen ihre Ausnahme, die nur durch das Bewußtseyn der Bewegungsgründe gut werden.

Bayerische Staatsbibliothek München

VIII. Hauptstück.
Von der Tugend.

96.
Begriff.

Zu der Lehre von der Pflicht gehört auch die Lehre von der Tugend. Denn die Tugend ist die Fertigkeit in unsern Pflichten, oder der Beobachtung der Gesetze. — Wir sind auch verbunden unsere Pflicht zu wiederholen; wenn wir aus der Wiederholung einer Handlung eine Fertigkeit in derselben erhalten: so sind wir eben dadurch, daß wir zu unserer Pflicht verbunden sind, auch zur Tugend verbunden.

1. Der Beweis von der Verbindlichkeit zur Tugend, der in dem Absatz vorkömmt, ist hier wegen der Kürze, womit er in dem Zusammenhange konnte vorgetragen werden, gewählt worden.

Sonst kann diese Verbindlichkeit auch so bewiesen werden: Das Vermögen wahren Gesetzen gemäß zu handeln, ist etwas Gutes, weil der Grund von dem Guten, als solchem, selbst gut seyn muß. Da nun die Tugend, als Fertigkeit, ein größeres Vermögen ist, den Gesetzen gemäß zu handeln: so ist sie ein grösseres Gut, das wir, sofern es mittelbar

von uns abhängt, zu erwerben verbunden sind.

2. Das Wesen der Tugend besteht also in der Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze. Da nun der Mensch so viel Fertigkeiten haben kann, als er Vermögen hat: so kann es, in Ansehung des Materiellen, mehrere Tugenden geben. Das aber, was in jeder Fertigkeit Tugend ist, besteht in ihrer Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze. Es giebt also, in Ansehung des Formellen, nur Eine Tugend, nemlich die Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze. Dieses wird noch mehr dadurch bestätigt, daß zu jeder vollkommen rechten Handlung alle Vermögen der Seele mitwirken müssen, (34.) und daß die Vermögen und Fertigkeiten der Seele in einem genauen subjektiven Zusammenhange stehen, dergestalt, daß keine ohne die andre in einem höheren Grade vollkommner gemacht werden kann, insonderheit nicht die Fertigkeiten des Willens ohne die Fertigkeiten des Verstandes.

3. Daher haben einige unter den Alten, insonderheit die Peripatetiker und Stoiker, die Tugenden eingetheilt in die Verstandestugenden und die moralischen Tugenden. Jene sind die guten Fertigkeiten des Verstandes, diese die guten Fertigkeiten des Willens.

Cic. Fin. III. 21. Offic. II. 5.

Der Tugendhafte würde also alle gute Fertigkeiten des Menschen im höchsten Grade

besitzen müssen. Wir nennen aber schon denjenigen so, der diesem Ideal am nächsten kömt, und der insonderheit die Tugenden besitzt, die den übrigen Fertigkeiten dasjenige Gleichgewicht geben, wodurch sie Tugenden bleiben.

Quoniam vivitur non cum perfectis hominibus pleneque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur, si sint *simulacra virtutis*: etiam hoc intelligendum, puto, neminem omnino esse negligendum, in quo aliqua *significatio virtutis* appareat, colendum autem esse quemquam ita maxime, uti quisque maxime *virtutibus his lenioribus* erit ornatus, *modestia temperantia* ac *justitia*. Nam *fortis* animus et magnus in homine non perfecto nec sapiente ferventior plerumque est; illae vero virtutes virum bonum videntur potius attingere. *Cic.* Offic. I. 15.

4. Da die Tugend in der Uebereinstimmung der Fertigkeiten der menschlichen Seele mit den Naturgesetzen besteht, (96. 2.) und die Naturgesetze durch die Vernunft erkannt werden: so ist die Tugend die Uebereinstimmung dieser Fertigkeiten mit der Vernunft. Die Vernunft erhält daher durch die Tugend ihre größte Vollkommenheit. Denn sie wird dadurch zur vollkommensten Fertigkeit, d. i. zu einer solchen, die 1. den weitesten Umfang hat,

hat, 2. sich auf das bezieht, was dem Menschen das wichtigste seyn muß, auf seine Glückseligkeit, 3. zu einer Fertigkeit richtiger und praktischer Einsichten.

In homine summa omnis animi est, et in animo rationis, ex qua *virtus* est, quae *rationis absolutio* definitur. Cic. Fin. V. 14.

97.

Verschiedene Benennungen der Tugend nach den Gesetzen.

So wie die Gesetze verschieden sind: so ist die Tugend unterschieden, die sie befolgt. Fertigkeit, die natürlichen Gesetze zu beobachten, ist die **natürliche** oder **philosophische** Tugend; die positiven, und zwar die menschlichen, die **bürgerliche**, und die wir in der christlichen Lehre lernen, die **christliche** Tugend.

Da die natürliche Tugend eine Fertigkeit ist, sich vollkommner zu machen nach den Naturgesetzen: so ist sie ein Mittel zur Glückseligkeit, und da sie den Gesetzen Gottes gemäß ist: so ist sie kein glänzendes Laster.

98.

Gerechtigkeit.

In weiterer Bedeutung ist die Gerechtigkeit zwar nicht mit der Tugend ganz einer-

ley; aber doch eine allgemeine Eigenschaft derselben; indem eine jede tugendhafte Handlung, wenn sie vollkommen recht seyn soll, auch unserer Verbindlichkeit gegen andere gemåß seyn muß; in genauerer aber ist die Gerechtigkeit die Fertigkeit in der Ausůbung aller unserer Pflichten gegen andere, im genauesten, die Fertigkeit, einem jeden sein åusseres Seinige zu lassen. Die zweyte wird die innere, die dritte die åussere Gerechtigkeit oder Tugend, auch die åussere Ehrbarkeit genannt. Ein tugendhafter Mensch (oder innerer Gerechter,) beobachtet die Pflichten gegen andere aus Liebe, also sind ihm die åusseren Gesetze zwar nůtzlich, aber nicht nothwendig. Ein åusserlich gerechter Mensch, ist nicht immer innerlich gerecht oder tugendhaft.

Die Fertigkeit seine åußeren Rechte seiner innern Verbindlichkeit gemåß auszuůben ist die Billigkeit.

VIIII. Hauptstůck.

Von der Sůnde.

99.
Begriff.

Eine Sůnde ist eine freye Handlung, die das Gegentheil einer Pflicht ist. Also

kann

kann man nur im Zustande der Freyheit sündigen, und wenn eine Handlung, die vom Gesetz abweicht, eine Sünde seyn soll, so muß sie nicht von ungefähr, sondern auf eine moralische Art vom Gesetz abweichen. Eine Handlung, die von einem gebietenden Gesetze abweicht, ist eine **Unterlassungssünde** (peccatum omisſionis) die von einem verbietenden Gesetze abweicht, eine **Begehungssünde** (peccatum commisſionis).

Die Abstammung des deutschen Wortes Sünde (was gesühnt werden muß) zeigt es an, woher die wilden Deutschen die ersten Keime sittlicher Begriffe erhalten haben, nemlich von den Priestern ihrer Götter. Dadurch hat aber dieses Wort, eben so wie das Lateinische peccatum durch die lateinischen Kirchenväter, einen gewissen gottesdienstlichen Nebenbegriff beybehalten, der zu einigen Mißdeutungen Gelegenheit gegeben hat.

100.

Unterschied der Sünde in Ansehung der Verschuldung.

Wir können unsere Pflicht nicht thun, ohne den schuldigen Fleiß anzuwenden (88.) insonderheit nicht ohne Gebrauch des Verstandes; dieser ist eine freye Handlung; und man

man kann ihn daher mit deutlichem Bewußtseyn begehren, oder verabscheun, oder man kann keines von beyden thun. Wer den schuldigen Fleiß bloß nicht begehrt und es die zur Rechtmäßigkeit einer freyen Handlung nöthigen Handlungen unterläßt, der handelt **nachläßig**, (culpa, negligentia) wer ihn aber würklich nach deutlichem Bewußtseyn verabscheuet und also das Gegentheil davon will, der sündigt **vorsetzlich** und seine Verschuldung ist eine **boshafte** (prohaeresis, dolus, malitia). Daher der Unterschied zwischen **Bosheitssünden**, (peccata prohaeretica, dolosa,) und **Nachläßigkeitssünden** (peccata culposa.)

1. Die Sünden sind 1. in Ansehung der Gesetze verschieden, 2. in Ansehung des Gegenstandes, worauf sich die Pflichten beziehen, denen sie entgegen stehn, 3. in Ansehung des Grades und der Art der Verschuldung.

2. Die Verschuldung (reatus) ist die Zurechnung zur Strafe. Ihre Grösse wird durch den Grad der Freyheit bestimmt, womit die Sünden begangen sind. Die Verschuldung der Bosheitssünden ist grösser als der Nachlässigkeitssünden. Die Größe der letztern wird nach dem Grade der Ueberwindlichkeit des Mangels der Aufmerksamkeit geschätzt. Diese Grade wer-

werden bestimmt 1. nach objektiven Gründen, a. je wichtiger der Gegenstand der Pflicht ist, b. je größer meine anderweitige Verbindlichkeit dazu, c. je kleiner, und je weniger die Handlungen sind, die zu der Erfüllung derselben gehören, desto größer ist die Schuld. 2. Nach Subjektiven; a. je größer die natürliche innere Freyheit, b. je größer die äussere Freyheit. Man kann diese Grade hier nur allgemein angeben. Die Handlungen des Verstandes, die zu einer freyen Handlung erfordert werden, sind 1. Aufmerksamkeit auf die Handlung selbst, der Mangel Unbedachsamkeit ist, 2. Nachdenken über die Folgen derselben, dessen Mangel Unüberlegtheit, (inconsiderantia) 3. Vorhersehen der möglichen bösen Folgen, dessen Mangel Unvorsichtigkeit ist. Zum Berathschlagen und Ueberlegen gehört eine gewisse Zeit. Wenn wir uns diese Zeit nicht nehmen, und also aus Mangel des Berathschlagens und Ueberlegens sündigen: so erhält 4. die daher entstehende Sünde den Namen einer Uebereilung, deren höherer Grad Unbesonnenheit ist.

3. Die Grösse einer Sünde würde auch nach der Menge der Gesetze geschätzt, die durch sie übertreten werden. Wenn sie auch den äussern Gesetzen entgegen ist, wird sie ein Verbrechen, so wie ein grösseres Verbrechen eine Missethat, und das Verbrechen, wobey ein grösserer Grad

der Bosheit Statt findet, eine Frevelthat genannt wird.

101.

Grade der Bosheit und der Nachläßigkeit.

Die Bosheit und Nachläßigkeit lassen viele Grade zu, und diese müssen nach den Graden des schuldigen Fleisses gemessen werden. 1. Je mehr wir zu dem Fleisse verbunden sind, den sie erfordert, 2. je grösser und stärker die Pflicht ist, desto stärker ist der schuldige Fleiß. Je größer also die Pflicht ist, und je mehr jemand die ihr entgegenstehende Sünde begehrt, desto größer ist die Bosheit. Also je größer und schwerer die Sünde, desto größer, je kleiner und leichter und je größer dazu die Gelegenheit und Reizung ist, desto kleiner ist die Bosheit. — Ferner: 1. Je größer der schuldige Fleiß ist, den wir vernachläßigen, desto größer ist die Nachläßigkeit. 2. Je schwerer die Unwissenheit, Unachtsamkeit und Uebereilung zu vermeiden war, desto kleiner ist die Nachläßigkeit.

Der schuldige Fleiß wird also auch nach dem Grad der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit geschätzt, der durch die Erfüllung oder

Vernachläßigung der Pflichten in uns selbst oder in andern befördert oder gehindert ward.

102. Verschiedenheit der Sünden in Ansehung der Gesetze.

Da durch eine jede Sünde eine oder mehrere Gesetze verletzt werden: so sind sie verschieden, wie die Gesetze; also giebt es natürliche oder philosophische Sünden, gegen das Naturgesetz, bürgerliche Sünden, gegen die bürgerlichen Gesetze, christliche Sünde, gegen die Gesetze des Christenthums. Ein und eben dieselbe Handlung kann zu gleicher Zeit eine natürliche, bürgerliche und christliche Sünde seyn. Jede Sünde ist etwas Unrechtmäßiges; weil sie auf eine moralische Weise mit dem Gesetze nicht übereinstimmt, und eine unerlaubte Handlung, so fern sie einem verbietenden Gesetze entgegen ist.

103. Laster.

Das Laster ist die Fertigkeit zu sündigen, und lasterhafte Handlungen, in einem genauern Sinne sind nicht überhaupt alle Sünden, sondern solche, die aus dem Laster entstehen.

hen. Wenn mit der Zeit das Laster so groß wird, daß man eine Sünde wiederholen kann, ohne daran zu denken, so wird es eine Gewohnheit zu sündigen, und Gewohnheitssünden sind solche, die man aus Gewohnheit thut.

104.

Grade der Sündhaftigkeit.

Es giebt unendlich viele Grade der Sündhaftigkeit. Die Bestimmungsgründe dieser Grade sind 1. der Grad der moralischen Unvollkommenheit der freyen Handlung, 2. die Menge und Grösse der Gesetze, die durch eine Sünde übertreten werden, 3. die Grösse der Nachläßigkeit und Bosheit, aus welcher eine Sünde entsteht, 4. die Grösse der Ueberwindlichkeit der Unwissenheit und des Irrthums, woraus eine Sünde entsteht, 5. die Grösse der Pflicht, welcher eine Sünde entgegen gesetzt ist. Die Meinung, daß alle Sünden einander gleich sind, ist also ein Irrthum.

1. Die Frage: ob alle Sünden gleich sind, ist für die Gesetzgebung in Ansehung der Bestimmung und Austheilung der Strafen, so wie für die Beurtheilung der Grösse und Dauer der göttlichen Strafen nicht unwichtig.

2. Die

2. Die stoische Schule behauptete die vollkommne Gleichheit aller Sünden. Ihre Gründe waren folgende:

1) Alle Tugenden sind einander gleich,

2) Also auch alle Laster,

3) Folglich auch was aus denselben folgt.

Una virtus est *consentiens cum ratione* et perpetua constantia. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit; nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur. — Sequitur igitur, ut etiam *vitia* sint *paria*, siquidem pravitates animi recte vitia dicuntur. Atqui quoniam pares virtutes sunt, recte etiam facta quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent; itemque *peccata*, quoniam *ex vitiis manant*, *sint aequalia* necesse est. *Cic. Parad.* III.

Omnia peccata esse paria, omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum, qui Gallum gallinaceum, eum opus non fuerit, quam qui patrem suffocavit. *Cic.* Qu. Tusc.

3. Allein 1) nicht alle Sünden sind lasterhafte Handlungen, (103.)

2) Die Tugenden und also auch die Laster sind einander nicht gleich sowohl als Fertigkeiten, als auch in Ansehung ihrer Sittlichkeit.

3) Also sind auch die Sünden einander nicht gleich, sondern können sowohl in Ansehung

hung des Grades der Verschuldung als auch der Sittlichkeit verschieden seyn.

105.
Anwendung des Begriffs der Sünde auf die freyen Handlungen.

Eine Sünde ist entweder ganz oder nur zum Theil eine Sünde; nachdem entweder alles, was frey in ihr ist, moralisch böse ist, oder nicht alles. Eine Handlung wird also eine Sünde genannt, wenn das meiste moralische in ihr böse ist. Eine rechtmäßige Handlung kann noch verschiedene sündliche Bestimmungen haben, um derentwillen ich sie aber, wenn ich genau reden will, nicht eine Sünde nenne.

106.
Begriff einer Beleidigung.

Eine Beleidigung in weiterm Verstande ist eine jede Sünde in Absicht des Gegenstandes, gegen welche man die der Sünde entgegen gesetzte Pflicht hätte beobachten sollen. Eine Beleidigung in engerer Bedeutung ist eine Sünde, welche den Pflichten gegen andere Menschen entgegengesetzt ist. Ist sie den Liebespflichten entgegengesetzt,

so ist es eine innere Beleidigung, ist sie aber den äußern Pflichten entgegengesetzt: so ist sie eine äussere Beleidigung. Die letztere Art pflegt im strengsten Verstande Beleidigung genannt zu werden.

1. Der Begriff einer Beleidigung Gottes kann also nur im allgemeinsten Sinne auf die Sünden angewendet werden, sofern nemlich eine jede Sünde einer natürlichen Verbindlichkeit und einem Naturgesetze, folglich einem göttlichen, Gesetze (31. 38.) und einer Pflicht gegen Gott entgegen ist.

2. Alle unsere Pflichten gegen Gott erhalten ihre Verbindlichkeit allein aus Bewegungsgründen, die von unserm eigenen Besten hergenommen sind; (87.) — Herzerhebender Gedanke! — Die Zurechnung kann also nicht weder bey ihrer Erfüllung noch Vernachläßigung nach dem Grade der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit gemessen werden, der dadurch in dem Gegenstande derselben gesetzt wird. (101. Anmerk.)

107.

Ungerechtigkeit.

Durch Beleidigungen im strengsten Verstande wird einem andern 1. das Seinige genommen, 2. oder verringert, 3. oder ihm

der Gebrauch seiner Rechte unmöglich gemacht. Die Ungerechtigkeit im weitern Verstande ist die Fertigkeit in den Sünden gegen andere Menschen, oder andere Menschen zu beleidigen. Sie ist eine innere, wenn sie die Liebespflichten, eine äussere oder eine Ungerechtigkeit im strengern Sinne, wenn sie Zwangspflichten entgegen ist.

X. Hauptstück.

Von den äussern moralischen Zuständen.

108.

Begriff.

Ein moralischer Zustand ist das Beysammenseyn veränderlicher moralischer Bestimmungen mit dem unveränderlichen. Die äusseren moralischen Bestimmungen sind die Rechte und Pflichten, welche dann den jedesmaligen äussern moralischen Zustand bestimmen. (75. Anmerk. 2.) Wo also verschiedene Rechte und Pflichten sind, da ist ein verschiedener äusserer moralischer Zustand, und umgekehrt. In der allgemeinen praktischen Philosophie werden nur die moralischen

lischen Zustände in Erwägung gezogen, die durch die allgemeinen Arten der Rechte und Pflichten bestimmt werden.

Ein sittlicher Zustand, worin die Rechte und Verbindlichkeiten, durch die er bestimmt wird, natürliche sind, oder solche, die nach dem Naturrechte ihm zukommen, ist ein natürlicher sittlicher Zustand. Diesem stehn entgegen so wohl die bloß willkührlichen, die durch das Naturrecht nur nicht bestimmt werden, als auch die unnatürlichen, die demselben auch zuwider sind.

109.

Gesellschaft, Bürgerliche Gesellschaft.

Wenn mehrere Personen zu Erreichung eines Zweckes einwilligen: so machen sie eine Gesellschaft aus. Eine solche wird eine einfache genennt, wenn die zusammenstimmenden einzele Personen sind, eine zusammengesetzte aber, wenn die zusammenstimmenden auch Gesellschaften sind. Wenn bey der letztern der Zweck die Ruhe, Sicherheit und Genugsamkeit des menschlichen Lebens ist: so heißt sie eine bürgerliche Gesellschaft (Civitas). Die Personen, welche in solchen Verbindungen stehen, sind die Glieder der Gesellschaft.

1. Hier wird das Wort Gesellschaft in seiner eigentlichsten Bedeutung genommen. Aristoteles nimmt es in einem weitern Sinne und versteht darunter eine jede Vereinigung der Kräfte zu einem gemeinschaftlichen Werke, wenn auch die Glieder einer Gesellschaft nicht im Stande sind, sich dieses gemeinschaftliche Werk zur Absicht zu nehmen; und er nennt daher auch einige Thiere gesellige Thiere (ζωα πολιτικα), die er von den einsamen Thieren (ζωα σποραδικα) und den Heerdenthieren (ζωα αγελαια) unterscheidet. Arist. Politick B. I. K. 1. Den Menschen nennt er daher ein vernünftiges geselliges Thier. Mann könnte die Gesellschaft der geselligen Thiere ein Gesellschaftähnliches (Analogon societatis) nennen.

2. Die Genugsamkeit des menschlichen Lebens (sufficientia vitae humanae) ist der Ueberfluß an allen dem, was zur Nothwendigkeit, Bequemlichkeit, zum Vergnügen und zur Glückseligkeit des Menschen gehört.

3. Es ist wichtig, den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft genau und sorgfältig zu bestimmen, weil von dieser Bestimmung der Umfang der Rechte und Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft abhängt. Die diesen Zweck bloß auf die Sicherheit einschränken, und sich darüber auf die Geschichte berufen, ver-

wech-

wechseln die Bewegursachen zu der Vereinigung in eine bürgerliche Gesellschaft mit ihrem Zwecke.

110.

Thierischer, menschlicher Zustand. Stand der Natur.

Man betrachtet an dem Menschen entweder keine andern Bestimmungen, als die er mit den unvernünftigen Thieren gemein hat, alsdenn stellt man sich ihn in dem **thierischen Zustande** vor, oder man betrachtet ihn mit den Bestimmungen, die ihn von den Thieren unterschieden: dann denkt man ihn in dem **menschlichen Zustande**. In diesem letzten Falle stellt man sich den Menschen entweder als ein Mitglied einer gewissen Gesellschaft vor, also mit den moralischen Bestimmungen, d. i. mit den Rechten und Pflichten, die er in der Gesellschaft erhält, also im gesellschaftlichen Zustande, oder nicht, also im Stande der Natur.

1. Aus dieser Erklärung des Standes der Natur erhellet, daß derselbe nicht ohne alle Rechte und Verbindlichkeit könne gedacht werden, sondern nur ohne diejenigen, welche aus dem Zwecke einer Gesellschaft folgen. Denn

da durch das Wesen und die Natur des Menschen und der Dinge 1. gewisse Verbindlichkeiten gesetzt werden, (37.) welches sowohl ursprüngliche sind, die unmittelbar aus seinem Wesen und seiner Natur fliessen, als abgeleitete, die aus andern Verbindlichkeiten folgen, 2. Rechte, nemlich angebohrne, und zwar auch vollkommne, denen vollkommne Pflichten entsprechen: so hat der Mensch im Stande der Natur vollkommne Verbindlichkeiten und Rechte; und dieser Stand ist kein Stand der zügellosen Freyheit (licentia).

2. Diesem letzten Satze widerspricht eigentlich Hobbes, wenn er sagt; „die Naturgesetze verpflichten nur alsdann im äussern „Gerichte, wenn sie mit Sicherheit können „beobachtet werden." (Hobbes de Cive Cap. III. §. 27.) Da nun, seiner Meynung nach, dieses nicht geschehen kann: (Ebend. Cap. V. §. 1.) so giebt es gar keine natürliche Verbindlichkeit gegen andere, weil einer jeden die stärkere Verbindlichkeit gegen sich selbst entgegen steht.

3. Ein Zustand, worin es gar keine Verbindlichkeit gäbe, wäre kein menschlicher, sondern ein thierischer. Denn so bald der Gebrauch der Vernunft gesetzt wird, wird auch die Einsicht in den Zusammenhang gewisser sittlicher Bestimmungen mit dem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge gesetzt. Der

Hobbe-

Hobbesische Stand der Natur ist also ein thierischer Zustand.

4. Da wir auch in der Gemeinschaft der ersten Zeit (communio primaeva) vor der Einführung des Eigenthums verbunden sind einem jeden das äussere Seine zu lassen, und ihn an dem nöthigen Gebrauch der Sachen nicht zu hindern: so hat darin nicht ein jeder ein Recht auf Alles. Es hat also nicht ein jeder ein Recht zum Kriege, sondern nur der, welcher auf diese Art beleidigt ist.

Elementa philosophica de Cive Auct. *Thom. Hobbes*. Paris 1642. 4. Amstel. apud Elzev. 1647. 12. — Leviathan, Amst. 1670. 4.

Sam. Pufendorf de statu hominis naturali in Diss. acad. selectis, Londini scanorum 1675. 8.

Discours sur l'Origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes, par *Jean Jaques Rousseau*, Amsterdam 1755. 8. — Deutsch: Berlin 1756. 8. mit wichtigen Zusätzen.

Untersuchungen über den Stand der Natur. Berlin. 1780. 8.

III.

Verbindlichkeit zur Gesellschaftlichkeit.

Es giebt im Stande der Natur natürliche Verbindlichkeiten und Rechte. (110. Anmerk. 1.) Den erstern können wir mit

Hülfe anderer Menschen besser gemäß handeln, und die andern auf eben die Art besser ausüben, als ohne dieselbe; (45. Anmerk. 1. 2. 94. Anmerk. 3.) wir sind also verbunden in Gesellschaft und in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben.

1. Diese Verbindlichkeit wird, in Ansehung der bürgerlichen Gesellschaft, noch augenscheinlicher, wenn man bemerkt, daß die Menschen nicht im Stande der Unschuld (status integritatis) oder einem solchen Zustande leben, worin sie die Naturgesetze um der innern Verbindlichkeit willen beobachten, und wenn sie die ursprüngliche Einfalt des Lebens (simplicitas vitae) oder dasjenige Leben verlassen haben, worin sie sich mit den bloßen Nothwendigkeiten des Lebens begnügen.

Denn alsdann geben ihnen die mehreren Bedürfnisse zu mehreren Beeinträchtigungen Gelegenheit, zu denen sie ihre Verdorbenheit geneigter macht.

Da sie dann das Naturgesetz um seiner innern Verbindlichkeit willen nicht mehr beobachten: so muß die bürgerliche Gesellschaft den Mangel der Wirksamkeit dieser inneren Verbindlichkeit durch die äussere ergänzen.

2. Die Menschen haben 1. nicht Alle und keiner hat immer Bewegursachen einem andern das Seinige zu nehmen, oder ihn an dem Gebrauche

brauche der Sachen zu hindern; ja es giebt in dem ursprünglichen Stande der Natur dieser Bewegursachen weniger. 2. Sie haben in dem Stande der Natur überhaupt innere (45.) und äussere (92.) Verbindlichkeit die Naturgesetze zu beobachten. 3. Sie können in dem Stande der Natur Bewegursachen zu geselligen Handlungen haben (12. 45.) — Der Stand der Natur ist also nicht so unvollkommen, als ihn Hobbes beschreibt; er ist kein Zustand des Krieges Aller gegen Alle weder de jure noch de facto.

3. Auf der andern Seite enthalten 1. die bürgerlichen Gesetze gewissere äussere Bewegungsgründe zur Beobachtung des Naturgesetzes; es giebt also in der bürgerlichen Gesellschaft stärkere Bewegungsgründe zur Beobachtung des Naturgesetzes. 2. Wir haben a. Vermögen, die wir nur in der Gesellschaft ausbilden können. (96. Anmerk. 2. 3). b. Bedürfnisse, die wir nur in der Gesellschaft befriedigen können, (45. Anmerk. 1. 2.) und c. Vergnügen, die wir nur in der Gesellschaft geniessen können. (10. 11. 12). Der Stand der Natur ist also nicht so vollkommen, als ihn Rousseau vorgestellt hat.

4. Wer also ausser der Gesellschaft so vollkommen und glückselig werden sollte, als er werden könnte, müßte entweder zur Gesellschaft untüchtig seyn, oder aus Allgenugsamkeit ihrer

nicht bedürfen, er müßte ein Thier oder Gott seyn. Aristot. Politik, B. I. K. 2.

112.

Gesellschaftliche Zustände.

In dem gesellschaftlichen Zustande betrachtet man den Menschen entweder ohne die Bestimmungen, die ihm als Bürger zukommen, oder mit denselben. Der letztere Zustand ist der bürgerliche, der erstere der natürlich gesellschaftliche. In dem bürgerlichen Zustande achtet man entweder auf die besondern und wirklichen Bestimmungen, die nur einigen Bürgern zukommen, oder nur auf die, welche allen Bürgern gemein sind, dieser ist der natürliche bürgerliche Zustand, der andere ein besonderer bürgerlicher Zustand. Der besondere bürgerliche Zustand ist bestimmter als der natürlich bürgerliche, der bürgerliche bestimmter als der gesellschaftliche, und dieser bestimmter als der bloß natürliche.

113.

Stand der Natur von zweyerley Art.

Der Stand der Natur wird entweder bloß dem bürgerlichen entgegengesetzt oder dem gesell-

gesellschaftlichen Zustande überhaupt. Der letztere ist der unbedingte Stand der Natur, der erstere der bedingte Stand der Natur. Die Rechte, die zu dem letztern gehören, sind bedingte Rechte.

1. Diese doppelte Bedeutung der Benennung: Stand der Natur hat bereits Pufendorf unterschieden — in der zu 100. angeführten Abhandlung.

2. Bedingt wird der Stand der Natur genannt, der nur dem bürgerlichen Zustande entgegengesetzt wird, weil er auch durch Pflichten und Rechte bestimmt wird, die eine Gesellschaft voraussetzen. Eine Gesellschaft aber kann nur durch einen wirklichen oder vermutheten Vortrag, also durch eine Thatsache entstehen, und dergleichen Zustände pflegt man bedingte zu nennen.

114.

Verschiedenheit des Standes der Natur in Ansehung der Personen und seiner Einschränkungen.

Der unbedingte natürliche Zustand ist entweder der Stand der Natur einzelner Personen, worin sich einzelne Personen befinden; oder der Stand der Natur ganzer Gesellschaften, worin sich ganze Gesellschaften

schaften befinden. Jener ist entweder uneingeschränkt, in einem Menschen, der nicht zugleich einen mehr bestimmten hat, oder eingeschränkt in einem Menschen, der ausserdem noch einen bestimmten Zustand hat.

115.

Fragen, die äussern sittlichen Zustände betreffend.

Wenn man schlechtweg von dem Stande der Natur redet: so versteht man darunter den unbedingten. Man muß also 1. diesen Stand von dem Stande der Natur im theologischen Verstande unterscheiden, 2. ihn nicht dem moralischen Zustand entgegensetzen, 3. ihn nicht für natürlicher halten, als den gesellschaftlichen. — Die Frage: 1. giebt es einen eingeschränkten Stand der Natur? 2. können einzelne Menschen oft in Umstände gerathen, worin sie handeln müssen, als befänden sie sich im Stande der Natur? 3. giebt es einen Stand der Natur ganzer Gesellschaften, muß man mit Ja! so wie man die: 4. kann es einzelne Menschen geben, die sich im unbedingten und uneingeschränkten Stande der Natur befinden, mit Nein! beantworten muß.

1. Die

1. Die Widersprüche der Naturrechtslehrer unter einander über den Stand der Natur, ob er oder der gesellschaftliche dem Menschen natürlich sey, sind aus der Vieldeutigkeit des Wortes Natürlich entstanden.

Wenn das Natürliche dem Künstlichen entgegengesetzt wird, und also dasjenige darunter verstanden wird, was bloß natürlich, oder natürlich nothwendig ist: so nennen wir denjenigen Zustand natürlich, der keine freye Handlung einer Person voraussetzt. Da nun der gesellschaftliche Zustand einen Vertrag und also freye Handlungen der Personen, die in Gesellschaft treten, voraussetzt (113. Anmerk. 2.): so ist in diesem Sinne der Stand der Natur kein natürlicher, sondern ein künstlicher Zustand.

2. Deswegen ist aber der gesellschaftliche Zustand kein unnatürlicher, wenn wir unter einem unnatürlichen denjenigen verstehen, der dem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge, und also dem Willen Gottes entgegen ist. (38. Anmerk. 2.). Denn er ist nicht allein der Natur gemäß, sondern wir haben auch eine natürliche Verbindlichkeit zu demselben (111. Anmerk. 1. 3.). Aus eben diesen Gründen hat Aristoteles die Natürlichkeit des gesellschaftlichen Zustandes hergeleitet; εκ τȣτων ȣν φανερον, οτι των φυσει η πολις εϛι. Politik, B. I. K. K. 2.

116.

116.

Moralische Wissenschaften.

Nach den bisherigen Verschiedenheiten der natürlichen Rechte und Pflichten und der Gesetze, worauf sie sich beziehen, hat man die praktische Philosophie (1.) in verschiedene untergeordnete Wissenschaften getheilt.

I. Die Wissenschaft der vollkommnen Naturgesetze (91.), das **Naturrecht** in weiterer Bedeutung
   1. im Stande der Natur, das **Naturrecht** in engster Bedeutung.
   2. im gesellschaftlichen Zustande, das **gesellschaftliche Recht.**

II. der unvollkommnen Naturgesetze
   1. im Stande der Natur, die **Sittenlehre, Ethick,**
   2. im gesellschaftlichen Zustande
      a. der kleinern Gesellschaften **Oekonomik,**
      b. des Staats, **Politik, Staatsklugheit.**

1. Dem gesellschaftlichen Rechte ist das allgemeine Staatsrecht (Jus Publicum universale) untergeordnet, als die Wissenschaft der

der vollkommnen Naturgesetze in der bürgerlichen Gesellschaft.

2. Andere Sittenlehrer haben im Naturrecht auch unvollkommne Rechte und Pflichten abgehandelt, und alsdann lehrt die Sittenlehre den Gebrauch der Seelenvermögen, welcher erfordert wird, um unsere Handlungen dem Naturgesetz gemäß einzurichten. — Diese Eintheilungsart hat wohl den längsten Gebrauch für sich, und es kann in vieler Absicht nützlich seyn, das Naturrecht in diesem Umfange zu lehren, da in dem menschlichen Leben diese Einschränkung der vollkommnen Pflichten durch die unvollkommnen immer vorkömmt. Da indeß der vernünftige Sittenlehrer die Absonderungen der Schule nicht in das menschliche Leben übertragen wird: so kann die von uns angegebene Eintheilungsart ohne Schaden beybehalten werden. Alsdann betrachtet man den Gebrauch unserer Seelenvermögen, der ein Mittel zur Erfüllung unserer Pflichten ist, selbst als unvollkommne Pflicht. Durch denselben werden die Seelenvermögen zu moralischen Fertigkeiten, also zu Tugenden erhoben, (96. Anmerk. 1.) durch die der Mensch seiner natürlichen Verbindlichkeit besser gemäß handeln kann.

XI. Hauptstück.

Geschichte der moralischen Wissenschaften.

117.

Absicht dieser Geschichte.

Die Geschichte der Moral wird zweyerley enthalten: 1. die Geschichte der moralischen Urtheile selbst und 2. die Geschichte der Methode ihres Vortrags. Beyde haben verschiedene Schicksale gehabt, die Anzahl der Erstern ist nicht zu allen Zeiten dieselbige gewesen, noch die Methode in dem Vortrage derselben immer gleichförmig geblieben.

1. Diese natürliche Geschichte der sittlichen Begriffe und Urtheile unter den Menschen widerlegt am besten die Einwürfe gegen die Wirklichkeit des Naturrechts (26. 27.), die sich auf folgenden Vernunftschluß gründen:

Wenn die Menschen, sowohl einzelne, als ganze Völker, sich über die wichtigsten sittlichen Wahrheiten widersprechen: so giebt es kein natürliches Recht: Nun aber u. s. w.

Eius (*Carneadis*) disputationis summa haec fuit: jura sibi hominis pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata; jus autem naturale esse nullum. *Lactant.* Div. Instit. L. V. cap. XVI. n. 3.

2. Die=

2. Diese Geschichte der sittlichen Begriffe und Urtheile ist ein Theil der natürlichen Geschichte der innern und äussern sittlichen Zustände und der damit verbundenen Grade der Glückseligkeit der Menschen, oder der Geschichte der Menschheit.

Montesquieu (59. Anmerk. 2.)

Jacobi Stellini Dissertationes IV. Patavii 1764. 8. vorzüglich die zweyte: de ortu et progressu morum, atque opinionum ad mores pertinentium specimen.

Isaak Iselin über die Geschichte der Menschheit. Basel 1764. 8. vierte vermehrte und verbesserte Auflage, ebend. 1776. 8. 2. B.

An Essay on the History of civil Society, by *Adam Ferguson* Edinburgh 1767. 4. — Deutsch: Leipzig bey Junius 1768. 8.

Sketches of the history of Men in II. Vol. by *Henry Home* Lord *Kaims*, 1774. 4. — Deutsch: Leipzig bey Junius 1774. 8. 2. B.

De la felicité publique ou considerations sur le sort des hommes dans les differentes epoques de l'histoire, Amsterdam, 1772. 2 Tom. 8. — Deutsch: Leipzig 1780. 2. B. 8.

Essays on the history of Mankind in rude and cultivated ages, by *James Dunbar*, London, 1780. 8.

Philosophisches Gespräch über den Ursprung der Gesellschaft, Kultur und Politur. Von J. E. Mayer. Wien 1781. 8.

Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts. (von H. Adelung.) Leipzig. 1782. 8.

Essays

Essays on the Origin of Society, Property, Government, Iurisdiction, Contracts and Marriage, by *James Grant* London. 1785. 4.

118.

Objektives und Subjektives Naturrecht.

Da alle Handlungen ihre innere natürliche Moralität haben, so giebt es ein **objektives** Naturrecht. Von diesem ist das **subjektive** Naturrecht verschieden, nemlich die Erkenntniß der Sittlichkeit. — Da das Wesen des Menschen und der übrigen Dinge die Erkenntnißquelle der Sittlichkeit ist: so wird so viel von der Sittlichkeit erkannt, als von dem Wesen des Menschen und der Dinge, und von dem Zusammenhange der sittlichen Bestimmungen mit demselben erkannt wird. Diese Erkenntniß wird durch den Grad des Verstandes bestimmt. Von dem Mangel des subjektiven Naturrechts kann man also nicht auf den Mangel des objektiven Naturrechts schliessen.

Declaratur autem studium bellicae virtutis, quod statuas quoque videmus ornatu fere militari. *Cic.* Offic. I. 18.

1. Die Sätze: das Naturrecht ist dem Menschen angebohren, und: die Kenntniß des Naturrechts ist ihm angebohren, sind

sehr

sehr verschieden. Der erste heißt: aus seinem Wesen und seiner Natur folgen gewisse ursprüngliche Verbindlichkeiten und angebohrne Rechte, der andere: er hat eine angebohrne klare Erkenntniß von diesen Verbindlichkeiten und Rechten.

2. Es giebt ursprüngliche (Leges primitivae) und abgeleitete (derivativae) Naturgesetze; die ersten sind unmittelbare Folgen aus dem Wesen und der Natur des Menschen, die andern nur mittelbare durch die ursprünglichen Naturgesetze.

3. Er muß also durch die innere Erfahrung seine Natur kennen lernen und dann auf den Begrif derselben seine Aufmerksamkeit richten: so wird er mit Hülfe der übersinnlichen Begriffe, die sein Verstand abgezogen hat, die sittliche Nothwendigkeit gewisser freyer Handlungen, also gewisse Naturgesetze entdecken; und zwar desto mehr, je mehr er seine Vernunft gebraucht.

119.

Sittlicher Gesichtskreis. Einschränkung desselben.

I. Von Seiten des Verstandes.

Ein moralisches Urtheil ist ein Urtheil über die Sittlichkeit; es wird eine moralische Wahrheit oder Satz genannt, wenn

es mit Worten ausgedruckt wird. Der Inbegriff derselben macht die moralische Sphäre oder den sittlichen Gesichtskreis eines Menschen oder einer Gesellschaft von Menschen aus. Die Wahrheit eines moralischen Satzes wird aus den Gesetzen der Natur erkannt, und die Naturgesetze werden aus dem Wesen und Eigenschaften des Menschen und der übrigen Dinge hergeleitet. Eine Handlung wird also für rechtmäßig oder unrechtmäßig erkannt, je nachdem die wahren Naturgesetze und die Gründe ihrer Verbindlichkeit bekannt sind. Da diese nun von der richtigen und vollständigen Erkenntniß des Wesens und der Natur des Menschen und der übrigen Dinge abhangen (119): so wird auch die Wichtigkeit und Vollständigkeit des sittlichen Gesichtkreises jedes einzelnen Menschen dem Grade seiner Aufklärung gemäß seyn.

120.

II. Von Seiten des Willens.

Der Mensch 1. schätzt nur diejenigen Eigenschaften von deren Nutzen er eine anschauende Erkenntniß hat; er unterwirft sich 2. nur so weit der Anstrengung und der Einschränkung seiner Kräfte, oder er entsagt nur

so

so weit dem Angenehmen und übernimmt das Beschwerliche, als er die physische oder moralische Nothwendigkeit davon fühlt. Wenn es also einen Zustand des Menschen geben kann, worin er den Nutzen gewisser moralischen Eigenschaften und gewisser Einschränkungen seiner Kräfte nicht einsehen kann: so wird er jene nicht schätzen, und diese nicht zulassen.

121.

Ursprünglicher sittlicher Gesichtskreis.

Die Entwickelung des menschlichen Geschlechts ist der Entwickelung des einzelnen Menschen ähnlich. Sie fängt also von den Sinnen an. In diesem Zustande, worin er bloß nach Sinnlichkeit handelt, hat er noch keinen Begrif von Recht und Pflicht. 1. Der Stärkere wird also durch keine Verbindlichkeit abgehalten, den Schwächern zu unterdrücken, und da 2. in diesem Zustande die Vermögen der Seele nicht merklich ausgebildet sind: so wird darin nichts als körperliche Stärke geschätzt.

1. Wenn mehrere Menschen zusammenkommen: so fühlen sie den Geselligkeitstrieb (12. 14.). Sie unterhalten den Frieden

nicht so wohl wegen der innern Verbindlichkeit dazu, (45. Anmerk. 1. 2.) als vermöge dieses Triebes.

Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem. *Cic.* Off. I. 4.

2. Wegen dieses Beysammenseyns machen die Menschen noch keine Gesellschaft aus (109.), aber es giebt Gelegenheit zur Gesellschaft.

Atque ut apum examina non fingendorum favorum causa congregantur, sed cengregabilia natura sint, fingunt favos: sic homines ac multo etiam magis, natura etiam congregati, adhibendi ad agendi cogitandique solertiam. *Cic.* Off. I. 44.

3. Aus der Verabredung, welche der Grund der Gesellschaft, und vermuthlich stillschweigend ist, entstehen gewisse gegenseitige Rechte und Pflichten (112.) so wie zur Erreichung des Zwecks gewisse Eigenschaften gebüren, denen man man in diesem Betracht einen Werth beylegen wird.

4. Da der Zweck der Gesellschaft ohne Zweifel kein anderer seyn wird, als der durch körperliche Kräfte kann erreicht werden: so werden auch diese nur geschätzt werden.

5. Da weder der Geselligkeitstrieb (Anmerk. 1.) noch die Verbindlichkeit, die aus der Gesellschaft folgt (Anmerk. 3.) sich weiter als über

den

den engen Kreis dieser Gesellschaft erstreckt: so erkennt der Mensch noch keine Pflichten gegen Andere, die nicht in diesen Kreis gehören.

122.

Erweiterung desselben.

Der nächste Schritt der Entwickelung ist der Gebrauch eines gewissen Grades von Klugheit, von welcher der rohe Mensch die List noch nicht unterscheidet. — Hier fühlt er, daß durch ihre Verbindung zu einer Gesellschaft die Schwächern sich sowohl gegen den Stärkern vertheidigen können, als auch daß das einzelne Mitglied der Gesellschaft zu einem geselligen Betragen könne gezwungen werden, 2. begreift das einzelne Glied der Gesellschaft, daß ihm die Herrschaft des Ganzen nützlich sey. Daraus entsteht eine Verbindung, die allen Theilen vortheilhaft ist, und den Grund zur bürgerlichen Gesellschaft legt.

1. Die Gesellschaft fängt an, denjenigen Theil des Erdbodens, auf welchem sie lebt, und der ihr nützlich ist, weil er ihre Wohnung und Nahrungsmittel enthält, als ihr Eigenthum anzusehen, d. i. andere von demselben auszuschliessen. — Das ist das erste Element des Begriffs vom Grundeigenthum.

2. In diesem Betracht kann man sagen, daß die Quellen der Einigkeit früher wirksam sind, als die Quellen der Feindseligkeit; (111. Anmerk. 2.) daß aber die Vereinigung eine Quelle der Feindseligkeit gegen diejenigen werden kann, die nicht zu der Gesellschaft gehören.

3. Dieser Begriff des Grundeigenthums wächst 1. mit der Beständigkeit ihres Wohnsitzes, 2. der Gewisheit der Nahrungsmittel, die er ihnen in ihren verschiedenen Lebensarten, der Fischerey, Jagd, Viehzucht und des Ackerbaues gewährt, 2. der Arbeit, die sie mit dem Grund und Boden vereinigt haben.

4. Diese drey Gründe kommen bey dem Ackerbau zusammen den Begriff des Grundeigenthums vollständig zu machen. — Da also der Ackerbau 1. den Schutz des Grundeigenthums durch die Kräfte der Gesellschaft nothwendig macht, 2. mehrere Künste voraussetzt, die eine Gesellschaft erfodern, (45. Anmerk. 2.) 3. Bedürfnisse erzeugt, die nur durch diese Künste, also die Vereinigung mehrerer können befriedigt werden: (45. Anmerk. 1. 2. 111. Anmerk. 3. 6.) so ist der Ackerbau eine starke Bewegursache zur Gesellschaft überhaupt und zur bürgerlichen Gesellschaft insbesondere (111.) Durch dieses Mittel suchte Numa die rauhen Sitten der Römer zu mildern; „er reichte ihnen den Ackerbau, gleich einem

„Lie-

„Liebestrank des Friedens," διο και την γεωργιαν ο Νυμας οιον ειρηνης φιλτρον ενεμιξατο. Plutarch im Leben des Numa n. 16. Ed. Reisk.

123.

Entstehung bürgerlicher Gesetze.

I. Gesetzgebung.

Die ersten Gesetze der äussern Gerechtigkeit werden also 1. von dem Beherrschten angenommen zur Erhaltung des Friedens, 2. von dem Beherrscher, weil er dasjenige in Ruhe geniessen will, was er sich erworben hat. Sie werden von denen zuerst eingesehen und vorgeschlagen, die die andern an Verstand, Erfahrung und Alter übertreffen und deswegen sowohl in Ansehung stehen, als auch dasjenige, was der Gesellschaft vortheilhaft ist, zu bemerken im Stande sind. So entwickeln sich die Begriffe von Rechten und Pflichten, und die Pflichten erhalten ihre innere Verbindlichkeit 1. durch ihren Nutzen zum öffentlichen Frieden, 2. sicherere und mannigfaltigere Befriedigung der Bedürfnisse, 3. Religion, so wie ihre äussere durch die grössere Stärke der Gesellschaft.

124.

Erste Naturgesetze in den bürgerlichen Gesetzbüchern. Ihre Unvollkommenheit.

Die ersten Naturgesetze sind also in den bürgerlichen Gesetzen enthalten, und diese sind alsdenn die Quelle der moralischen Urtheile des Bürgers. Die Gesetzgeber sind also die ersten Naturrechtslehrer gewesen. Da es aber möglich ist, daß sie 1. entweder selbst keine vollkommene Erkenntniß von den Naturgesetzen haben, oder 2. diejenige, die sie haben, noch nicht anwenden können, wegen der Rohigkeit des Volks, das seine Freyheit nicht will einschränken lassen durch Gesetze, deren Nothwendigkeit es nicht einsieht: so müssen Anfangs sowohl die Gesetze selbst, als ihre Verpflichtungsart und Ausdehnung sehr unvollständig seyn.

125.

Erstes allgemeines natürliches Recht.

In Griechenland hat zuerst die platonische Schule 1. die Naturgesetze aus ihren wahren Quellen hergeleitet, nemlich aus der Natur des Menschen und der übrigen Dinge,

und

und dadurch 2. den Begriff der Tugend erweitert, 3. die Verpflichtung zur Befolgung der Naturgesetze, als eine allgemeine Verpflichtung der Menschen gelehrt. Einige philosophische Schulen gingen in dem ersten Grundsatze deswegen von einander ab, weil sie den Begriff von der Vollkommenheit des Menschen unterschieden einschränkten.

126.

II. Zurechnung.

Die Grade der Verschuldung sind sehr verschieden; (100. Anmerk. 2. 3. 101. 104.) ihre Bestimmung aber erfordert eine genauere Beurtheilung der Sittlichkeit der Handlungen (67.) also der Grösse der Sünde an sich selbst, und ihrer Zurechnungsfähigkeit (74.). Da nun diese Beurtheilung einen merklichen Grad des Gebrauchs der Vernunft erfodert (70): so wird auch die Gerechtigkeit in der Zurechnung stufenweise verbessert worden seyn.

Dieses bestätigt die Geschichte. Diejenigen Weltweisen, die zuerst das allgemeine natürliche Recht in ein Lehrgebäude gebracht haben, haben auch diesen Theil desselben verbessert. Das Rhadamantische Recht galt noch bei

den Gesetzgebern aus der Schule des Pythagoras; erst Plato und Aristoteles haben die Grundsätze richtig gelehrt, auf denen die Strafgerechtigkeit beruhet. Arist. Eth. ad Nic. V. 5.

127.

Methode.

Die **Methoden**, worin anfangs die moralischen Wahrheiten vorgetragen wurden, waren 1. die bürgerlichen Gesetze, 2. Sinnbilder, 3. Räthsel, 4. Fabeln, 5. Denksprüche; bis endlich wiederum die platonische Schule anfing, in eigenen Schriften die moralischen Wissenschaften zusammenhängend vorzutragen. Die Römer folgten in ihren Gesetzen sowohl als moralischen Schriften den Griechen. Seit den Zeiten des Christenthums ist die Sittenlehre als ein Theil des Religionsunterrichts vorgetragen, und erst später von der dogmatischen Theologie getrennt worden. Das Naturrecht wurde vor dem Grotius nicht als eine eigene Wissenschaft gelehrt, und die philosophische Sittenlehre lernte man aus dem Aristoteles und seinen Auslegern.

1. Vor Grotius hatte schon Benedikt Winkler geschrieben; allein die Zeitumstände hin-

hinderten, daß sein Werk bemerkt wurde, ungeachtet es für seine Zeiten gründlich ist. Vor ihm war bloß das römische Gesetzbuch die Quelle der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit.

Benedicti Winkleri Principiorum Iuris Libri V. in quibus genuina juris, tam naturalis quam positivi principia et firmissima jurisprudentiae fundamenta ostenduntur eiusdem summus finis ob oculos ponitur et divina auctoribus probatur. Lips. 1615. 8.

2. In England gab Thomas Hobbes (110. Anmerk. 4.) zu einer besondern Methode, die moralischen Wissenschaften vorzutragen, Gelegenheit. Da er alle natürliche Verbindlichkeit gegen andere, also alle natürlichen geselligen Pflichten verwarf: (110. Anmerk. 1.) so bewiesen einige gegen ihn die Nothwendigkeit der innern Sittlichkeit der freyen Handlungen, und also auch der geselligen aus dem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge (26. 37.)

Radulphi Cudworthi de aeterna et immutabili rei moralis s. justi et honesti natura, s. de aeternis et immutabilibus justi et honesti notionibus Liber singularis, hinter seinem Syst. intell. e Vers. *Joh. Laur. Moshemii*, Ed. II. 2. Tomi 4. Lugd. Bat. 1773.

Andere trugen die in England beliebte Erfahrungsmethode des Bako aus der Naturlehre in die moralischen Wissenschaften über,

und bemerkten in dem Menschen einen gewissen angebohrnen moralischen Sinn, vermittelst dessen er auch die Sittlichkeit geselliger Handlungen, sowol seiner eigenen, als fremder empfinden könne und wirklich empfinde, nebst einem Triebe zu solchen Handlungen und ein Wohlgefallen an denselben, sowohl an seinen eigenen als an fremden. (51 — 56. 69. Anmerk. 2. 3.)

De Legibus Naturae Disquisitio philosophica, in qua — — Elementa Philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur, Auctore *Ricardo Cumberlando*. Lond. 1672. 4. — Franz. Traité philosophique des Loix naturelles par le D. R. Cumberland depuis Evêque de Peterborough, trad. par *M. Barbeyrac* à Amsterdam 1744. 4.

Francisci Hutchesonii (54. Anmerk. 1.) Philosophiae moralis institutio compendiaria, Glasquae 1745. 12.

A System of moral Philosophy in three Books, written by the late *Fr. Hutcheson* Lond. 1755. 2. B. 4. — Deutsch. Leipzig Wendler 1756. 2. B. 8.

Fr. Hutcheson Inquiry in the Origin. u. s. w. (12. Anmerk. 2. 2.)

H. Home. (54. Anmerk. 1.)

Zwey-

Zweyter Theil
welcher
die Sittenlehre
enthält.

I. Hauptstück.
Von den Pflichten gegen Gott, oder der Religion.

Erster Abschnitt.
Innere Religion.

128.

Inhalt und Eintheilung der Sittenlehre.

Die philosophische Moral, oder Ethik ist die Wissenschaft der innern Pflichten im Stande der Natur. Der Mensch hat im Stande der Natur ausser den Pflichten des allgemeinen Zustandes noch die Pflichten der besondern Stände zu erfüllen, worin er sich befinden kann. — Der allgemeine Theil der Ethik, den wir uns hier abzuhandeln vorgenommen haben, kann nach den drey Gegenständen unserer Pflichten am bequemsten abgehandelt werden, so daß 1. die Pflichten gegen

gegen Gott oder die Religion, 2. gegen uns selbst, 3. gegen andere Menschen erklärt und bewiesen werden.

Discourses on all the principal branches of natural religion and social virtue by *James Foster* D. D. 2. Voll. 4. London. 1749. — Deutsch: Jena 1751 — 1753. 2. B. 8.

129.

Begriff der Religion und Verbindlichkeit dazu.

I. Bewegungsgrund.

Die grössere Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes ist sein Ruhm. Die Verbindung des Ruhms Gottes mit guten Stimmungen des Willens als einem Bewegungsgrunde ist die Verherrlichung Gottes; (Illustratio gloriae divinae) der Gottesdienst (Cultus). Der Ruhm Gottes und seine Verherrlichung ist die Religion. Die vollkommnere Erkenntniß Gottes setzt in uns Vollkommenheit, denn sonst würde sie etwas böses seyn; sie ist uns also gut, und macht uns als Zweck vollkommen, wir sind daher dazu verbunden.

1. Die Verbindlichkeit zur Religion ist schon auf andere Art erwiesen worden (87. 50.), und obgleich in diesen Beweisen die Verbindlichkeit zur Erkenntniß Gottes nicht unmittelbar enthalten ist, so ist sie es doch mittelbar. Denn wenn wir zur Beobachtung des Naturgesetzes aus Bewegungsgründen, die aus den Eigenschaften Gottes hergeleitet werden, verbunden sind (87.), und diese Bewegungsgründe die natürliche Verbindlichkeit verstärken und ergänzen sollen (50.) so müssen wir auch zur Erkenntniß dieser Eigenschaften Gottes verbunden seyn (85.)

2. Wenn man bestimmen will, von welchem Theile der Religion man rede: so unterscheidet man die theoretische und praktische Religion.

130.

II. Bewegungsgrund. Unsere Glückseligkeit und unser Vergnügen.

Die Beförderung der wahren Glückseligkeit des Menschen ist auch die Beförderung der Religion: denn durch Vermehrung seiner wahren physischen Güter, d. i. seiner Wohlfahrt, und seiner Moralischen Güter, d. i. seiner (Seeligkeit 3. Anmerk. 2.) wird der Ruhm Gottes vermehrt; und also die Religion. (128.) — Durch die Religion beför=

befördert der Mensch seine Glückseligkeit; denn er vermehret dadurch seine Vollkommenheiten (128.) und wenn das Anschauen dieser Vollkommenheiten lebhaft wird, sein wahres Vergnügen. Die Religion ist also die Quelle der angenehmsten Empfindungen 1. so fern sie die lebhafte Erkenntniß des vollkommensten Gegenstandes ist, 2. unserer eigenen Vollkommenheit, die dadurch befördert wird, und wir sind zur Religion verbunden.

1. Man verläumdet daher die Religion, wenn man sie als eine Feindin des wahren Vergnügens vorstellt. Denn da sie die natürliche Verbindlichkeit verstärket:

a. so verbietet sie die sinnlichen Vergnügen, (9.) so wie die Vergnügen des Geschmaks und der Einbildungskraft (10.) nicht, sondern verpflichtet uns, das Naturgesetz in Ansehung derselben zu beobachten. Daher reinigt die Religion auch die sinnlichen Vergnügen und schmelzt sie um.

b. verstärket sie die Verbindlichkeit zu den geselligen Pflichten, und vermehret also die geselligen Vergnügungen (12.).

c. vermehrt sie die Summe der Vergnügen, durch diejenigen, welche aus der Erfüllung der Pflichten gegen Gott entstehen, die sowohl Vergnügen des Verstandes als des Herzens sind. (12.) Sofern ist die Religion

also

also an sich selbst eine Quelle des Vergnügens. Sie ist es aber auch mittelbar sofern sie Tugend befördert (50.) welche eine Quelle des wahren Vergnügens ist, (96. 83. 36.) und auch dieses kann ein Bewegungsgrund zur Religion und Frömmigkeit seyn.

2. Die Richtung der Aufmerksamkeit auf die höchsten Vollkommenheiten Gottes und ihre Beziehung auf die Welt ist die Andacht. Da aus der lebhaften Erkenntniß der Vollkommenheit Vergnügen entsteht: so gewährt die Andacht das würdigste Vergnügen (6.) Die besondern Quellen dieses Vergnügens sind:

a. in dem Gegenstande; der — selbst groß und erhaben ist, aus dessen lebhafter Vorstellung also die Empfindung der Ehrfurcht, — eine angenehme Empfindung! — entsteht, dessen Werke groß und erhaben sind, und also Bewunderung erwecken; — der selbst wohlthätig ist, und also nicht Ehrfurcht des Schreckens, sondern der Liebe, der Dankbarkeit einflößt, dessen Werke nutzbar und schön, und deren Betrachtung also angenehm (10. 11.) ist, sonderlich in Verbindung mit der Güte und Weisheit ihres Urhebers (13.)

b. in uns selbst, in dem Gefühl unserer eigenen Vollkommenheit, sowohl des Verstandes als des Herzens, sowohl derjenigen, die unmittelbar mit dieser Beschäftigung unseres Geistes verbunden ist, als auch derjenigen,

die eine mittelbare Folge davon ist, nemlich, die Befreyung von abergläubischer Furcht, und die Glückseligkeit der Tugend, die durch die Andacht verstärkt wird.

131.

III. Bewegungsgrund. Erleichterung der Pflichten.

Wir sind nicht allein zur Religion, um ihrer selbst willen verbunden, sondern auch um unserer übrigen Pflichten willen. Wir sollen uns nemlich die Erfüllung unserer Pflichten so sehr erleichtern, als möglich; wir erleichtern sie uns aber, wenn wir die Bewegungsgründe zu demselben vermehren. Nun vermehrt die Religion die Bewegungsgründe zu unsern Pflichten; (50.) also sind wir zur Religion verbunden.

1. Da es uns die Religion erleichtern soll, daß wir unserer natürlichen Verbindlichkeit gemäß handeln: so setzt die Religion diese Verbindlichkeit voraus, und die Handlungen, die derselben gemäß sind, werden Handlungen der Religion dadurch, daß wir Gott als den Urheber dieser Verbindlichkeit erkennen, der sie zu seiner Verherrlichung will, und daß diese lebendige Erkenntniß als Bewegungsgrund mit den übrigen Bewegungsgründen auf unsern Willen wirkt.

2. Man

2. Man kann auch dahin rechnen, 1. daß die Vergnügen der Andacht Vergnügen des Verstandes und des Herzens sind, (130. Anmerk. 2.) durch deren Gewohnheit die Neigung zu den sinnlichen Vergnügen geschwächt wird; 2. daß der Andächtige unsichtbare Güter schätzen lernt, und also ihm die richtige Schätzung der irrdischen Güter und also eine edle Uneigennützigkeit erleichtert wird.

3. Hieraus läßt sich begreifen, wie der Verfall der öffentlichen Religion auf die öffentliche Tugend einen Einfluß habe. Diese Betrachtung wird noch stärker, wenn man bedenkt, daß sehr viele Menschen nur die positive Verbindlichkeit einer positiven Religion kennen.

132.

Frömmigkeit. Gottlosigkeit.

Die Religion, so fern sie eine blosse Handlung der Seele ist, ist die **innere Religion**. Handlungen, die Theile der Religion sind, sind **fromme** oder **Religionshandlungen** in weiterm Verstande, Pflichten gegen Gott. Wir sind zu frommen Handlungen verbunden, also auch zur Fertigkeit in denselben. Die Fertigkeit frommer Handlungen ist die Frömmigkeit. — Freye Handlungen, die den frommen entgegenstehn, sind Ver-

dunkelungen des göttlichen Ruhms; und ihre Fertigkeit die Gottlosigkeit im weitern Verstande.

1. Da die Frömmigkeit zu Handlungen, die dem Naturgesetz gemäß sind, die Bewegungsgründe aus den Eigenschaften Gottes hernimmt: so setzt sie die Erkenntniß des Gesetzes voraus, und ersetzt also gar nicht den Mangel der Uebereinstimmung der Handlungen mit demselben.

2. Eben so setzt sie eine vollkommnere Erkenntniß von Gott voraus, um die Erkenntniß derjenigen Eigenschaft mit jeder besondern tugendhaften Handlung zu verbinden, zu der die Bewegungsgründe aus dieser Eigenschaft Gottes können hergenommen werden, und um die Pflicht gegen Gott mit der Pflicht gegen uns und Andere zu verbinden, die damit verbunden werden muß. — Also macht wiederum nicht ein jedes unbestimmtes und unerklärbares Gefühl von Gott jede Handlung zu einer frommen Handlung.

3. Die Verherrlichung Gottes gehört also zur Frömmigkeit, weil aus den guten Handlungen, wozu die Bewegungsgründe aus der Erkenntniß Gottes hergenommen werden, die Vollkommenheiten Gottes unmittelbar und also besser können erkannt werden. — Der Mensch verherrlicht Gott 1. nothwendig, als ein Ge-

schöpf

schöpf Gottes, und als ein Mensch, 2. freywillig als ein tugendhafter und als ein frommer Mensch. Die Frömmigkeit ist also die Vollendung seiner sittlichen Vollkommenheit, indem sie ihn am geschicktesten macht, zur Beförderung der Ehre Gottes, wozu er sonst auch als ein Geschöpf Gottes als ein Mensch und als tugendhafter Mensch geschickt ist. Die nothwendige ist die allgemeine Verherrlichung Gottes, die freywillige die besondere; so wie die Ausbreitung der Erkenntniß Gottes durch Reden und Schriften die besonderste.

4. Der Mensch ist also das unwürdigste Mitglied der Stadt Gottes, der unwürdigste Weltbürger, wenn er a. durch Reden und Schriften, b. durch lasterhafte Handlungen dem letzten Zwecke, zu dem alle Geschöpfe da sind, entgegen handelt, und also nur durch seine wesentliche Vollkommenheit Gott verherrlicht, c. ein weniger würdiges, wenn er ihn durch Tugend ohne Frömmigkeit, d. das würdigste, wenn er ihn durch Frömmigkeit verherrlicht.

133.

I. Wahrheit der Erkenntniß Gottes.

Um das erste Stück der innern Religion nemlich den Ruhm Gottes zu befördern, müssen wir unserer Erkenntniß Gottes alle

Vollkommenheiten verschaffen, deren die menschliche Erkenntniß fähig ist. Also müssen wir uns 1. um ihre Wahrheit bemühen. Die Erkenntniß einer jeden Wahrheit ist ein Mittel seine Erkenntniß Gottes zu vermehren; man kann also zur Erkenntniß jeder Wahrheit Bewegungsgründe aus dem Ruhme Gottes hernehmen. Man muß daher alles zur Verherrlichung Gottes lernen und lehren.

1. Alle Erweiterung und Berichtigung sowohl unserer Vernunfterkenntniß als, auch unserer Erfahrungserkenntniß ist zugleich eine Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß Gottes.

2. Denn — unser Verstand wird nicht allein durch jede nützliche Erkenntniß vollkommner, und also zu anderer Erkenntniß geschickter gemacht, — sondern jede Wahrheit ist an sich ein Beitrag zur Erkenntniß Gottes. Die Vernunftwahrheiten nemlich so fern sie die reine Vernunfterkenntniß von Gott erweitern und berichtigen; die Erfahrungswahrheiten aber, die in der Naturlehre vorkommen, sofern sie uns die Welt, die ein Werk Gottes ist, und also ihren Schöpfer besser kennen lehren.

Da die mathematischen Wahrheiten den Verstand erhöhen, und die Vernunfterkenntniß sowohl,

sowohl, als die Erfahrungserkenntniß verbessern: so sind sie gleichergestalt ein Beitrag zur Erweiterung und Mittel zur Berichtigung der Erkenntniß Gottes.

3. Durch diese Betrachtungen wird sowohl der grosse Werth der Wissenschaften ins Licht gesetzt, als auch der Zweck gezeigt, zu dem sie gelenkt werden müssen, wenn sie den Menschen, so viel möglich ist, veredeln sollen. — Zugleich geben sie uns den Weg zu erkennen, auf welchem der Verstand am besten zu einer vernünftigen theoretischen Religion gebildet werden kann. — Aller vernünftiger Unterricht ist zugleich Unterricht in der Religion.

134.

Irrthümer in der Religion.

Wir müssen also alle überwindliche Irrthümer und Unwissenheit vermeiden, so wie sie in der natürlichen Theologie angeführt werden. Dazu gehört, daß wir uns 1. vor allen groben Begriffen von Gott, 2. vor aller Uebereilung im Urtheilen über Religionssachen, 3. vor aller Sophisterey hüten, das ist, vor allem Bestreben anderen durch versteckte Trugschlüsse etwas zu schaffen zu machen. Hingegen müssen wir uns der genauesten Erkenntniß Gottes befleißigen,

dies ist die wahre Orthodoxie in der Religion.

Wir verstehen unter groben Begriffen von Gott alle sinnlichen Begriffe, d. i. dunkele und verworrene. Scheinrealitäten, oder solche, die nur nach sinnlicher Vorstellung Realitäten sind, sie mögen nun durch die äussern Sinne oder durch den innern Sinn vorgestellt werden, können Gott nicht mit Recht beygelegt werden, als Gestalt, Leidenschaften u. s. w.

135.

II. Deutlichkeit und Lebhaftigkeit.

Wir müssen II. unserer Erkenntniß von Gott alle mögliche Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu geben suchen. Um das Erstere zu erhalten, müssen wir unsern Verstand und unsere Vernunft gebrauchen und ausbilden, auch um der Religion willen. Um das letztere zu erlangen, müssen alle unsere untern Seelenkräfte dahin zusammenstimmen, unsere wahre Erkenntniß zu beleben. Wir müssen also auch 1. die Güte Gottes innerlich erfahren, doch ohne Schwärmerey, 2. die Ideen von Gott mit vielen andern verbinden 3. uns an Gott ergötzen.

1. Die Schwärmerey wird am besten durch den Gebrauch der Vernunft gehindert; inson-

insonderheit durch ihre Anwendung zur deutlichen Erkenntniß der menschlichen Seele. Denn diese erleichtert die Bemerkung von dem natürlichen Entstehen der Vorstellung, die dem Schwärmer übernatürlich scheint.

Joh. Stinstra, Lehrers der Mennonitengemeine zu Harlingen, Warnung vor dem Fanaticismus, nebst einer Einleitung, worin die Geschichte der Herrnhuter sowohl, als der neuern Bewegungen einiger Entzückten in Holland kürzlich erzählt wird; aus dem Holländischen und (die Einleitung) aus dem Französischen übersetzt. Herausgegeben unter Aufsicht und mit einer Vorrede von H. Aug. Friedr. Wilh. Sack, Berl. 1752. 8.

Ueber die Schwärmerey, eine Vorlesung von Leonhard Meister, Professor zu Zürich. Bern, 1. B. 1775. 2. B. 1777. 8.

Die mystische Theologie, die in einem höhern Grade sinnlich ist, und deren Sprache eben deswegen der Einbildungskraft so sehr gefällt, und so kräftig wirkt, kann so leicht zur Schwärmerey Gelegenheit geben, wenn man sich nicht dadurch zum Voraus gegen ihre Verführung verwahrt, daß man ihre Begriffe durch eine sorgfältige Auflösung berichtigt, und von dem Groben, was ihnen anklebt, zu reinigen sucht.

2. Bey dem Ergötzen, das uns Religionsempfindungen verursachen, müssen wir uns wohl zu überzeugen suchen, ob wir das Angenehme in den Empfindungen der Religion an

 sich

sich selbst empfinden, oder nur zufälliger Weise, durch fremde damit verknüpfte Nebenbegriffe.

3. Die angenehmen frommen Empfindungen erhalten nach der Verschiedenheit der andern Empfindungen, mit denen sie vergesellschaftet sind, verschiedene Benennungen, insonderheit in den mystischen Schriften; als Erquickungen, wenn sie mit unangenehmen Empfindungen vergesellschaftet sind. — Den merklichen Mangel frommer angenehmer Empfindungen nennen eben diese Schriften die geistliche Dürre oder Trockenheit. Da diese natürliche Ursachen haben kann, die nicht in unserer Gewalt stehen: so würde es eine unnöthige Selbstpeinigung seyn, sich darüber ein Gewissen zu machen.

136.

III. Gewißheit.

Unsere Erkenntniß Gottes muß III. auch gewiß seyn. Der Mensch muß also durch vernünftige Gründe zur vollkommnen Ueberzeugung in der Religion zu gelangen suchen, wo dieses nicht angeht, muß er sich mit der moralischen Gewißheit, d. i. mit einer solchen begnügen, die hinreichend ist, um vernünftig zu handeln. Man muß sich also eben so sehr vor der theologischen Demonstrirsucht

strirsucht oder vor der Begierde hüten, unmögliche Beweise zu suchen, und lieber falsche als gar keine gebrauchen, und dem Religionsscepticismus, oder der Enthaltung des Beyfalls bey ausgemachten Wahrheiten, als vor der Leichtgläubigkeit in Religionssachen, oder der Fertigkeit ohne hinreichende Gründe seinen Beyfall zu geben.

1. Die Besorgniß für leichtgläubig angesehen zu werden, thut dem Bekenntniß der Religion vielen Schaden. Denn Leute, die auf Scharfsinn Anspruch machen, fürchten nichts mehr, als diesen Vorwurf. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Beförderer der Gottesleugnung mit dieser Vorspiegelung, als wenn nur Leichtgläubige sich von der Religion gewiß hielten, bey ehrgeitzigen Jünglingen Eingang gefunden haben.

2. Allein der ist nicht leichtgläubig, der etwas auf hinlängliche Wahrheitsgründe für wahr annimmt; also Vernunftwahrheiten auf richtige Vernunftbeweise, Thatsachen auf das Zeugniß seiner Sinne oder tüchtiger Zeugen.

3. Wer in der natürlichen Religion Schwierigkeiten findet, und um deswillen sie verwirft, der bedenkt nicht, daß er sie nicht verwerfen kann, ohne offenbare Ungereimtheiten, als: daß die Welt keinen Urheber habe, daß sie aus

einem

einem ungefähren Zusammenlauf der Atomen entstanden sey u. s. w. zuzulassen.

137.

IV. Leben.

Unsere Erkenntniß Gottes muß IV. lebendig seyn; das heißt sie muß Triebfedern unsers Gemüths enthalten. Wir müssen uns also befleißigen, 1. daß unsere Religionserkenntniß nicht eine bloß buchstäbliche sey, d. i. eine bloß symbolische ohne merkliches Anschauen. Die Vermehrung des Anschauens in der Religionserkenntniß ist die Erbauung, welche eine sinnliche und eine vernünftige seyn kann. Wir müssen also uns und andere zu erbauen suchen. 2. daß sie nicht bloß spekulativisch, sondern auch praktisch sey.

1. Durch die Belebung unserer Religionserkenntniß wird ihre Ausübung befördert.

2. Die sinnliche Erbauung, wenn sie allein wirkt, ist gewöhnlich nur auf kurze Zeit wirksam, und alsdann in geringem Grade nützlich; sie kann aber auch schädlich werden, wenn sie der Abergläubische oder Betrüger zu Triebfedern solcher Handlungen gebraucht, die dem Naturgesetz entgegen sind.

138.

Dienst Gottes. Innerer.

Der Dienst Gottes ist der Inbegriff aller guter Handlungen, so fern wir dazu die Bewegungsgründe aus der Erkenntniß Gottes hernehmen. Da der innere Dienst Gottes alle die innern Handlungen der Seele in sich begreift, die in der Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes gegründet sind, so gehören dahin alle zu dieser Erkenntniß erfoderte Empfindungen und Gesinnungen, die nur verschieden sind, sofern wir entweder 1. verschiedene Vollkommenheiten Gottes, oder 2. in verschiedene Beziehung auf die Welt und uns selbst betrachten. **Die Freude in Gott** ist das Ergötzen, an den göttlichen Vollkommenheiten; das Frohseyn (hilaritas) in Gott, die Freude über die Befreyung von einem Uebel durch die Vorsehung Gottes. Die Zufriedenheit mit Gott ist die lebendige Ueberzeugung, daß dasjenige, was uns Gott giebt, zu unserer Glückseligkeit hinreichend sey.

1. Wir sind gewohnt mit dem Worte Dienst den Begriff eines Vortheils zu verknüpfen, den wir einem andern verschaffen. Da wir aber

aber durch die Religion uns selbst vollkommner machen, und auf dieser Kraft der Religion unsere Verbindlichkeit dazu beruht: (87. 106. Anmerk. 2.) so müssen wir diese Gott unanständigen Nebenbegriffe von einem Worte zu trennen suchen, das uns das Bedürfniß der menschlichen Schwachheit und der menschlichen Sprachen, Handlungen und Empfindungen, die zur Religion gehören mit Worten zu bezeichnen, die ursprünglich Handlungen und Empfindungen ausdrucken, die endliche Wesen zum Gegenstande haben, zu gebrauchen genöthigt hat. Hierzu kömmt daß solche Worte zu einer Zeit in die Sprache der Religion gekommen sind, als die Erkenntniß Gottes nur erst einen geringen Grad von Reinigkeit hatte.

2. Der Dienst Gottes bezieht sich auf die Herrschaft Gottes. Diese ist aber vollkommen rechtmäßig; indem Gott nichts will, als um der Glückseligkeit seiner Geschöpfe willen, die der letzte Zweck der Schöpfung ist. Seinen Willen hat er uns durch das Wesen und die Natur der Dinge geoffenbart, (31.) und die Beobachtung der Naturgesetze ist ein Mittel unserer Glückseligkeit (60).

3. Der Gottesdienst ist ein wahrer, 1. wenn die Erkentniß, worauf er sich gründet, wahr ist; 2. wenn die Handlungen in der That in dieser Erkenntniß gegründet sind. Wenn die Erkenntniß falsch ist: so ist der Gottesdienst

tesdienst falsch; und wenn die Handlungen nicht in der wahren Erkenntniß Gottes gegründet sind, ein Scheingottesdienst. Der vernünftige Gottesdienst besteht in der deutlichen Erkenntniß des Zusammenhanges guter Handlungen mit der richtigen Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes. Röm. 12, 1.

4. Ein unentbehrliches Mittel zur Zufriedenheit mit Gott ist die richtige Erkenntniß der menschlichen Glückseligkeit. Da äussere Uebel durch eine weise Verknüpfung Mittel zu grössern innern Vollkommenheiten werden können (50. Anmerk. 1.): so können sie Theile der menschlichen Glückseligkeit werden, und also aufhören Uebel zu seyn.

Panaetius quidem Africanum, auditorem et familiarem suum, ait, dicere: ut equos propter crebras contentiones proeliorum ferocitate exsultantes, domitoribus tradere soleant, ut his facilioribus possint uti: sic homines secundis rebus effrenati, sibique praesidentes, tamquam in gyrum rationis et doctrinae duci oportere, ut perciperent rerum humanarum imbecillitatem, varietatemque fortunae. *Cic.* I. 26.

Simplic. in Epict. Enchir. Sect. XXXVIII.

139.

Frommes Vertrauen, Dankbarkeit, Liebe und Ergebung in den Willen Gottes.

Zu dem innern Dienste Gottes gehört auch das Vertrauen auf Gott, oder die Ueberzeugung, daß uns Gott so viel Gutes geben werde, als die höchste Güte geben kann; die Dankbarkeit gegen Gott, oder die lebendige Erkenntniß, daß Gott der Urheber von allem Guten sey das wir geniessen; die zärtliche Liebe (Dilectio Dei) zu Gott, oder das Bestreben Gott aus Liebe allein zu gefallen; die Ergebung in den Willen Gottes, oder der Vorsatz nichts zu wünschen, als was Gott beschlossen hat.

1. In einigen Sprachen, als in der deutschen, wird das Wort lieben nur in der eingeschränktern und edlern Bedeutung für die Empfindung der Vollkommenheit in dem Gegenstande selbst gebraucht; und diese edlere Liebe äussert sich, wenn der Gegenstand ein endliches Wesen ist, durch das Bestreben dieser Vollkommenheit zu vermehren, und wenn er das unendliche Wesen ist, durch das Bestreben ihm zu gefallen, also durch Beobachtung des Naturgesetzes seinem Willen (31.) gemäß zu leben.

2. Die

2. Die göttliche Liebe (Amor Dei activus) entsteht aus der Empfindung der Wohlthätigkeit Gottes. Wenn wir aus den Wohlthaten Gottes erkennen, daß er gut ist, und diese Erkenntniß ein Bewegungsgrund der Liebe wird: so ist darum diese Liebe nicht eigennützig. Denn es ist wider die Natur eines Geistes, einen Gegenstand ohne diesen Bewegungsgrund zu lieben. Man kann daher die reine Liebe der mystischen Theologie nicht als eine fromme Pflicht ansehen, wenn man darunter die Liebe des elendmachenden, und nicht des strafenden Gottes versteht. Denn da die göttlichen Strafen für den reinen Verstand, der nicht nach der blossen Empfindung urtheilt, auch Wohlthaten sind: so ist die reine Liebe in diesem Verstande nichts unnatürliches.

140.

Laster, die der Frömmigkeit entgegenstehen.

Der Liebe und dem Vertrauen Gottes steht entgegen 1. die Kreaturenliebe, 2. die abgöttliche Selbstliebe, 3. das Murren gegen Gott, oder die Unzufriedenheit mit der göttlichen Regierung, 4. das Tadeln der Wege des Herrn, oder das Urtheil, daß die Vorsehung Gottes bessere Mittel ge-

brauchen könne, 5. das Mißtrauen gegen Gott, oder das Urtheil, daß wir von Gott nicht die beßten Güter erhalten werden. 6. das fleischliche Vertrauen, oder das Vorurtheil des gar zu grossen Vertrauens auf die Geschöpfe; d. i. eines grössern als auf Gott; 7. das Versuchen Gottes, oder die Hofnung unmögliche Dinge von Gott zu erlangen.

Der Begriff der durch den biblischen Ausdruck: Gott versuchen (Math. 4, 7. 2 Mos. 17, 2. 1 Cor. 10, 9. Hebr. 3, 9.) angedeutet wird, ist hier noch allgemeiner angegeben worden, als er aus den Beyspielen, von denen er abgezogen worden, gefunden wird. In den Stellen, wo er vorkommt, ist zunächst von der Hofnung physisch unmögliche Dinge von Gott zu erlangen, die Rede, und diese Hofnung wird dem erleuchteten und tugendhaften Vertrauen auf Gott entgegengesetzt. Was aber physisch unmöglich ist, kann nur durch Wunder von Gott gewirkt werden. Wer also physisch unmögliche Dinge oder Wunder von Gott erwartet und verlangt, der ist nicht überzeugt, daß uns die höchste Güte durch den Lauf der Natur das Beste geben kann (139). Die Wundersucht ist also kein Zeichen eines besondern Vertrauens auf Gott, sondern viel-

mehr

mehr eines merklichen Mistrauen gegen denselben.

J. J. Spalding von der unordentlichen Begierde nach Zeichen und Wundern in den neuen Predigten S. 323.

141.

Ehre Gottes.

Wir müssen Gott ehren (129). Der höchste Grad der Ehre ist die Anbetung; wir müssen also Gott anbeten. Der Anbetung Gottes steht die Abgötterey entgegen, oder die Anbetung von Etwas, das nicht Gott ist. — Die Furcht vor Gott ist Verabscheuung seines Misfallens; sie ist Ehrfurcht (Reverentia) so fern wir Gott, den wir fürchten, doch ehren, und eine kindliche Furcht, wenn wir ihn ehrerbietig lieben. Der Furcht Gottes stehet entgegen 1. die gottlose Unerschrockenheit, oder der Zustand des Gemüths, worin der Mensch das Misfallen Gottes gar nicht scheuet, 2. die knechtische Furcht, die bloß aus der Furcht der Strafe entsteht, 3. die Menschenfurcht, oder die grössere Furcht vor Menschen, als vor Gott.

1. Der allgemeine Begriff der Abgötterey wird noch bestimmter gefaßt, wenn er bejahend

ausgedruckt wird durch die Anbetung des Endlichen; also der Welt, oder eines Theils der Welt, es seyen himmlische Körper, oder vergötterte Menschen.

2. Da nicht alles Endliche einzig ist: so sieht man, wie die Abgötterey den Weg zur Vielgötterey bahnt.

142.

Gehorsam gegen Gott. Nachahmung Gottes.

Aus der Ehrfurcht gegen Gott fließt auch 1. die Pflicht zum Gehorsam gegen denselben. Denn wir gehorchen Gott als unsern Gesetzgeber, wenn wir ihn lebendig für unsern Gesetzgeber erkennen und unsere freye Handlungen nach seinem erklärten Willen bestimmen. Die gesetzgebende Macht Gottes folgt aus seiner völligen Herrschaft über die Geister, oder aus seinem völligen Recht, was ihm gefällig ist, wegen derselben zu beschliessen. Ein jeder, der die höchsten Vollkommenheiten in Gott, also auch seinen vollkommensten Verstand und Willen, der immer das beste kennt und wählt, erkennt, muß dieses Recht in Gott erkennen. Er ist also verbunden ihm zu gehorchen. Dem

Gehor-

Gehorsam gegen Gott ist der Ungehorsam und die Empörung gegen Gott, oder das vergebliche Bestreben unsere Verbindlichkeit gegen Gott aufzuheben, entgegengesetzt, II. die Pflicht zur Nachahmung Gottes.

Gehorsam beziehet sich allemahl auf den Willen eines andern, nach dem wir, unsern Willen einzurichten, uns für verbunden halten. Die Ueberzeugung von dieser Verbindlichkeit kann bald gewirkt werden, durch das Gefühl von der innern Güte des Willens des Gebietenden, bald durch die Vorstellung seines Ansehens. Obgleich die göttlichen Gebote auch ihre innere Güte haben: so haben wir doch nicht ein immer gleich starkes Gefühl von der Vortreflichkeit derselben, es stehen denselben oft sinnliche Triebfedern entgegen, und es kann daher verschiedene Grade der Freywilligkeit des Gehorsams gegen Gott geben, wovon der höchste der kindliche, der geringste der knechtische ist.

143.

Gebet.

Ein Stück des innern Gottesdienstes ist das innere Gebet. Wenn wir von jemand etwas wünschen, weil er uns liebt, so bitten wir ihn. Von Gott etwas bitten, heißt

ihn anrufen. Die Anrufung Gottes, so fern es eine Handlung unserer Seele ist, ist das innere Gebet. Es heißt das Gebet im besondern Verstande, wenn wir das Gute für uns selbst erhalten wollen, und Fürbitte wenn wir es für einen andern erhalten wollen. — Wenn wir unter beständigem Gebet die Erkenntniß der Abhängigkeit aller Güter von der Güte Gottes verstehen: so sind wir zum beständigen Gebete verbunden. Bey vollkommener Ergebung in den göttlichen Willen wird es unserm rechtmäßigen Gebete nie an Erhörung fehlen, d. i. an der Ertheilung des gebetenen Gutes.

Die Zweifel an der Erhörung des Gebets entstehen aus der Unwissenheit des wahren Guten. Da alles in der Welt nur vermittelst des Zusammenhanges gut ist, und wir diesen nicht übersehen können (138. Anmerk. 3.): so sind wir der Erhörung des Gebets nur gewiß, wenn wir überhaupt um dasjenige bitten, was für uns das Beste ist, und es Gott überlassen, es nach den Maasregeln der höchsten Güte und Weisheit zu bestimmen.

Homines Deum *humanis affectibus* orant, Deus homines *divinis rationibus* exaudit P. Sarpi in einem Brief in Le Brets Mag.

Darum

Darum empfiehlt Sokrates folgendes Gebet:

Gieb uns, o Gott! erflehet und nicht erflehet, das Gute,
Aber das Böse wend' ab, auch wenn wir es von dir erflehen.

Plato Alcib. 2.

144.

Verbindlichkeit zum Gebet.

Wir sind verbunden zu beten; denn 1. wir sind verbunden für uns und andere Gutes zu wünschen, von Gott, weil er uns liebt, 2. wir sind verbunden, einiges Zukünftige vorherzusehen, und in Ansehung desselben die Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit zu vermeiden, 3. unsere Erkenntniß von den Vollkommenheiten Gottes reicher, würdiger, lebhafter und lebendiger zu machen. — Unser Gebet muß aber geschehen 1. mit Ergebung in den göttlichen Willen, 2. ohne Ungestüm, der sich auf den Irrthum gründet, als wenn wir das Recht hätten, etwas von Gott zu erbitten.

1. Die Bewegungsgründe zum Gebet sind ganz aus unserm eigenen Vortheil hergenommen.

J. J. Spalding von der Verbindlichkeit und Annehmlichkeit des Gebets, in den N. Pred. S. 94.

a) Wenn der Lasterhafte um Beystand zur Besserung betet: so ist dieses Gebet selbst die erste fromme Handlung und der erste schwache Schritt auf dem Wege der Tugend, das wirkt auf das Herz mit frommen Gedanken und Bewegungsgründen; und macht ihm der göttlichen Güte wiederum in einem hohen Grade theilhaftig, indem er durch die Rückkehr zur Tugend sich auch der Glückseligkeit wieder fähig macht.

b) Wenn der Schwache um Festigkeit im Guten, und der fromme Dulder um Kraft im Leiden flehet: so giebt ihm das Gefühl der göttlichen Güte, das seine Seele zum Vertrauen des Gebets erhebt, die Zufriedenheit, (Luc. 22, 43.) die das Uebel hebt (138. und das. Anmerk. 3.) und erleichtert ihm die Schwierigkeiten der Tugend (131).

„Wenn wir von Gott durch Gebet die Befreyung von unsern Sünden erhalten, so ändern wir Gott nicht, wir versöhnen ihn auch nicht; sondern weil wir durch diese Handlungen und die Rückkehr zu Gott von unserer Bosheit genesen: so werden wir der Güte Gottes wieder fähig und theilhaftig. Sallust von den Gött. und der Welt, Kap. 15. nach der glücklichen Verbesserung in Schultheß deutsch. Uebers.

145.

145.

Inneres und äusseres Gebet.

Das Gebet, welches bloß aus dem Anschauen des Gebetenen fließt ist das innere oder das Gebet des Herzens (Preces mentales). Dasjenige, welches mit der Vorstellung der Zeichen des Gebetenen verbunden ist, ist das äussere oder wörtliche Gebet; das blosse äussere Gebet ohne inneres Anschauen und Bewußtseyn ist das blosse Gebet des Mundes, das Plappern, oder die Battologie. — Das äussere oder wörtliche Gebet wird entweder verbunden mit vorher abgefaßten Worten, oder mit Worten, die man erst während dem Beten von neuem denkt. Das erstere ist das Formulargebet, das andere das Gebet aus dem Herzen.

1. Das Gebet des Herzens kann in dem Sinne, worin es hier erklärt worden, und worin es die Mystiker zu nehmen pflegen, nur augenblicklich seyn. Wir können nicht ohne Zeichen denken, ob wir sie gleich, wenn es Worte sind, nicht aussprechen. Daher pflegt man auch oft das Gebet ohne ausgesprochene Worte das Gebet des Herzens zu nennen.

2. Das Formulargebet schließt nicht nothwendig alle Andacht aus, und ist also nicht zu verwerfen, wo das Gebet aus dem Herzen unmöglich oder doch mehrern Unbequemlichkeiten würde ausgesetzt seyn.

146.

Geistliche Fertigkeiten.

Die Vollkommenheiten des innern Gottesdienstes oder der Frömmigkeit können wir auf drey zurückbringen. Nemlich 1. unsere Frömmigkeit muß lauter, 2. beständig, 3. eifrig seyn, das ist, wir müssen zu allen unsern Handlungen, die wir 1. zu gleicher Zeit, 2. die wir nacheinander vornehmen, die Bewegungsgründe aus der Verherrlichung Gottes hernehmen, und zwar müssen wir 3. diese Verherrlichung Gottes stärker begehren. Wir müssen also uns üben, in diesen Vollkommenheiten eine Fertigkeit zu erlangen; wir sind also zur Lauterkeit, zur Beständigkeit und zum Eifer in der Frömmigkeit verbunden; wir müssen die Unlauterkeit, die Unbeständigkeit und die Lauligkeit vermeiden.

147.

Fromme Einfalt und gottselige Weisheit.

Die Fertigkeit, die Religion zu seinem einzigen Zweck zu machen, ist die fromme Einfalt, die sowohl mit der frommen Weisheit als der frommen Klugheit wohl bestehen kann, sofern wir vermittelst der Erstern unsere Zwecke und der letztern die Mittel dem letzten Zwecke unserer Handlungen gehörig unterzuordnen wissen. Die Treue ist die Fertigkeit hiebey den gehörigen Fleiß anzuwenden. Diesen Tugenden stehen entgegen 1. die ungöttliche Geschäftigkeit, oder die Fertigkeit sich mehrere Zwecke ohne fromme Unterordnung vorzusetzen (πολυπραγμοσυνη), 2. die ungöttliche Unempfindlichkeit und Dumheit, oder die Fertigkeit die Religion nie zu seinem Zwecke zu machen, oder die Fertigkeit Nebenzwecke und Scheinzwecke zu Hauptzwecken und zwar letzten zu machen. 3. die ungöttliche Thorheit, 4. die Untreue in der Frömmigkeit. Alles wodurch die Frömmigkeit an andern gehindert wird, ist Aergerniß.

Die Weltlinge, die keine andern Zwecke kennen, die das Bestreben eines Menschen ver-

verdienen, als die kleinen Vortheile des Eigennutzes, können sich nicht vorstellen, daß man diese höhern aber unsichtbaren Zwecken aufopfern könne, und sind daher immer geneigt diese weise Einfalt des Herzens für Blödsinnigkeit oder Einfalt des Verstandes zu halten.

148.

Aeusserer Gottesdienst.

Der äussere Gottesdienst ist der Inbegriff aller freywilligen äussern Handlungen unsers Körpers, die wir aus Bewegungsgründen der Verherrlichung Gottes vornehmen. Es gehören also dahin alle Handlungen des Körpers, wodurch 1. unsere innere Religion ausgedruckt, 2. vermehrt wird. — Wir sind dazu verbunden, weil durch die Uebereinstimmung unserer äussern freywilligen Handlungen mit unsern innern und natürlichen Handlungen unsre Vollkommenheit vermehrt wird. Wenn wir aber zum innern Gottesdienst verbunden sind: so müssen wir auch zu allem verbunden seyn, was denselben vermehrt. Wir sind also zur Lesung und Anhörung göttlicher Wahrheiten verbunden, und zwar bey denjenigen, die sie am besten vortragen.

1. Der

1. Der innere Gottesdienst bedarf des äussern als Ausdruck der Empfindung, die allemahl, wenn sie ihre gehörige Stärke und Wärme hat, sich durch Handlungen des Körpers auszudrucken streben wird, und vermehrt die Inbrunst des innern, sofern, vermöge des unerklärlichen Bandes zwischen Leib und Seele, die Handlungen des Körpers, wenigstens vermittelst eines dunkeln Gefühls, wieder auf die Seele zurückwirken.

2. Die nehmlichen Gründe empfehlen den gesellschaftlichen Gottesdienst in jeder Gesellschaft, und den öffentlichen in der grössern Gesellschaft. Denn die Vereinigung mehrerer Andächtigen trägt nicht allein zur Sammlung des Gemüths bey, sondern befördert auch, nach einem bekannten Gesetze der menschlichen Seele, die Mittheilung der Empfindungen, die alsdann eine Vermehrung ihrer Wärme aus mehreren vereinigten Quellen erhalten.

3. Die bestimmte Einrichtung des gesellschaftlichen Gottesdienstes, die schon die Vereinigung mehrerer nothwendig macht, wird auch durch das Bedürfniß des Menschen, an gewisse Pflichten durch Gesetze der Ordnung erinnert zu werden, heilsam. — Es steht zu besorgen, daß die Empfindungen der Religion, die lauter ausser sinnliche Gegenstände haben, erkalten, wenn sie nicht durch den äussern auch den gesellschaftlichen Gottesdienst belebt

lebt werden, und der Seele entgleiten, wenn sie nicht durch Gesetze der Ordnung zurückgeführt werden. Der äussere Gottesdienst überhaupt, und der gesellschaftliche insonderheit ist also an sich selbst vernünftig, in seinen Wirkungen nützlich, und in seinen Uebungen angenehm.

4. Das Vergnügen des gesellschaftlichen Gottesdienstes ist zusammengesetzt aus dem Vergnügen der Andacht (130. Anmerk. 2.) und dem Vergnügen der gesellschaftlichen Theilnehmung, wodurch ein jedes Vergnügen vermehrt wird (12.)

5. In Betrachtung dieser wohlthätigen Wirkungen der gesellschaftlichen Religion ist es Pflicht, die Theilnehmung an demselben nicht durch unwesentliche Lehrsätze der theoretischen Religion zu verschweren.

Essays on public Worship, Patriotism and Projects of Reformation, by D. *Williams*, 2. Ed. London 1776. 8.

149.

Körperlicher Gottesdienst. Politische Religion. Heucheley.

Zum äussern Gottesdienst gehörige Handlungen, von denen man glaubt, daß sie ohne innere Religion Gott gefallen können, sind ein bloß Körperlicher Gottesdienst (opus

opera-

operatum). Wenn man sie blos mitmacht, die äussere politische Religion, und wenn man sie mitmacht wegen eigenen Scheinvortheils, Heucheley. Weder der äussere Gottesdienst, den wir körperlich (als opus operatum) vornehmen, noch die äussere Religion, noch die Heucheley sind ein wahrer Gottesdienst. — Reden und Bücher, worin Gottlosigkeit im höhern Verstande enthalten ist, sind profane Reden und Bücher, die man nicht allein selbst, sondern deren Hören und lesen man auch vermeiden muß.

1. Ob gleich das Beyspiel der gebildetern Menschen den äussern Gottesdienst bey den ungebildetern empfehlen, und daher auf seine politischen Tugenden einen Einfluß haben kann (131. Anmerk 2.): so ist doch dieses nicht der einzige Bewegungsgrund zur Religion, (129-131) und zum äussern Gottesdienst (148). Die politische Religion ist also immer mangelhaft, gesetzt daß sie auch nicht eine menschenfeindliche und stolze Heucheley ist.

2. Die Heucheley in der Religion oder die Scheinheiligkeit verräth sich dem geübtern Beobachter am leichtesten durch das Uebertriebene und Sonderbare in ihrem Gottesdienste; sie ist gemeiniglich mit Prahlerey, Andächteley und geistlichen Stolz verbunden.

150.

Bekenntniß Gottes.

Da wir auch an andern die lebendige Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes zu befördern verbunden sind, so sind wir auch zum Bekenntniß Gottes, oder zur Bezeichnung unserer innern Religion vor den Menschen verbunden, es sey durch Worte oder durch andere Zeichen, also zu dem ausdrücklichen und stillschweigenden. Man hüte sich mit der Frömmigkeit 1. zu prahlen, oder ihren Schein anzunehmen, um geehrt zu werden, sich ihrer zu schämen, oder ihren Schein zu vermeiden, um nicht verachtet zu werden.

1. Man könnte diese Prahlerey mit der Religion auch Bigotterie nennen, wenn es nicht auch eine Bigotterie gäbe, die aus einem irrenden und ängstlichen Gewissen entsteht, welches gewissen Theilen des äussern Gottesdienstes einen falschen Werth beylegt. Es scheint also besser zu seyn Bigotterie durch Andächteley zu übersetzen.

2. Die Scheinheiligkeit und Andächteley hat der äussern Religion den übeln Nahmen gemacht, als wenn sich nur Betrüger und Blödsinnige derselben beflissen, und das ist die Ursach, warum sich auch zuweilen rechtschaffene Menschen der äussern Religion schämen. Sofern

fern aber ein vernünftiger Gottesdienst der Ausdruck einer erleuchteten theoretischen Religion ist, (148.) enthält er nichts anders, als was dem menschlichen Verstande und Herzen zur Ehre gereicht, indem er das Wesen des Menschen veredeln hilft, (129.) und die edelsten und rührendsten Vergnügen des Menschen befördert. (130. Anmerk. 1. 2.)

D. Butlers Predigten, in welchen bewiesen wird, daß die Religion keine Sache sey, der man sich zu schämen oder einen Vorwurf deswegen zu befürchten habe, in Gilbert Burnets Auszuge der von Robert Boyle gestifteten Reden aus dem Engl. übers. von J. Chr. Schmidt, Hof und Bayreuth 1774. im 4. Th. S. 239.

151.

Stand des Bekenntnisses. Verleugnung Gottes. Abfall. Gotteslästerung

Wir kommen in den Stand des Bekenntnisses (in statum Confessionis) wenn es die Ehre Gottes erfordert, daß wir die Bezeichnung der innern Religion nicht vermeiden. Es ist nicht erlaubt, alsdann das Bekenntniß Gottes zu unterlassen; noch weniger ist die Verläugnung Gottes, oder die ausdrückliche Erklärung, daß wir den Gott nicht erkennen, den wir doch verehren, ferner der Abfall

von Gott oder die Verleugnung Gottes, den wir bekannt haben, und endlich die Gotteslästerung vor dem innern Gerichte, oder die ausdrückliche Verachtung Gottes durch Reden erlaubt. Wenn man den Namen Gottes anders als zu seiner Verherrlichung gebraucht, so mißbraucht man ihn.

1. Die Gotteslästerung in dem äussern Gerichte ist die ausdrückliche Verachtung desjenigen, was durch die bürgerlichen Gesetze für göttlich erklärt wird.

2. Der Gottesleugner kann nur Gott lästern um die Gottesverehrer zu verspotten, und also handelt er aus einem thörigten und schädlichen Stolze, der durch alle gerechte Mittel gebändigt zu werden verdient, weil er der Ruhe und der Tugend der Verspotteten schädlich werden kann.

3. Auch Bekenner der Religion können sich wenigstens bis zu einer mittelbaren Gotteslästerung und im Herzen vergehen, wenn sie mit ihrem Schicksale unzufrieden sind. Diese müssen sich

a. überzeugen, wie thörigt es sey, sich gegen die Herrschaft Gottes auflehnen zu wollen, (142.)

b. daß die physischen Uebel in der Welt der Güte Gottes nicht entgegen sind. (50. Anmerk. 1. 138. Anmerk. 3.)

152.

152.

Ketzermacherey. Verfolgungsgeist.

Wer die Religion bey andern befördern will, sucht auch die Richtigkeit ihrer Erkenntniß zu befördern und ihre Unrichtigkeit zu hindern, doch ohne Ketzermacherey, oder die Fertigkeit jemand übereilt für einen Ketzer zu erklären, und Verfolgungsgeist, oder die Neigung die Irrthümer in der Religion zu strafen.

1. Wenn man verbunden ist, die Richtigkeit der Religionserkenntniß oder die Rechtgläubigkeit zu befördern und ihre Unrichtigkeit zu hindern: so ist man auch verbunden die Irrthümer so viel es physisch und moralisch möglich ist, zu hindern, sie also anzuzeigen und zu widerlegen.

2. Unter einem Ketzer versteht man aber denjenigen, dessen Meinungen von der kirchlichen und politischen Rechtgläubigkeit abweichen. — Man macht also einen zum Ketzer, wenn man seine Abweichung von dieser Rechtgläubigkeit anzeigt, und das geschieht gemeiniglich, wenn man ihn mit dem Namen solcher Personen bezeichnet, deren Meinungen bereits von der Kirche und dem Staate sind verworfen und verdammt worden.

3. Das einzige moralische Mittel Irrthümer zu hindern ist Ueberzeugung durch Wahrheitsgründe. — Da nun Strafen Bewegungsgründe (63. sind, die nur auf den Willen wirken, und ihn geneigt machen, die Wahrheitsgründe zu suchen: so sind sie keine Mittel die Irrthümer zu hindern: Wer also die Irrthümer als Kezereyen anzeigt, damit sie als Sünden bestraft werden, der handelt aus blindem und unerleuchtetem Religionseifer und sündigt, als Ketzermacher, gegen die Menschenliebe, indem er unnöthige Uebel veranlaßt.

4. Man muß also den Eifer für die Hinderung der Irrthümer in der Religion mit Duldung oder der Fertigkeit verbinden, nur wahre und wichtige Irrthümer und durch physich- und moralisch mögliche Mittel zu verhindern.

Jo. Jac. Zimmermann Dissertationes VI. de Crimine Haeretificationis eius caussis ac remediis in s. Opusc. theol. T. II.

Vom falschen Religionseifer, Berlin 1767. 8.

Ueber Toleranz und Gewissensfreyheit, in sofern der rechtmäßige Religionseifer sie befördert und der unrechtmäßige hindert, von Friedr. Germ. Lüdke. Berlin 1774. 8.

153.

Frommes Beyspiel.

Zu den besten Mitteln die Ehre Gottes bey andern zu befördern gehört ein exemplarischer

rischer Lebenswandel; oder eine solche Einrichtung unserer Handlungen, wodurch wir andern eine exemplarische Ursach frommer Handlungen werden; da wir anderer Frömmigkeit durch Aergernisse hindern, so müssen wir uns vor einem ärgerlichen Lebenswandel hüten. — Wir sind also zum äussern Gottesdienst auch um des guten Beyspiels willen verbunden, wir sind also auch darum zum äussern Gebet, zur Danksagung, zum Lobe Gottes, auch zu Hymnen oder zu heiligen Liedern, die insonderheit das Lob Gottes zum Inhalt haben, und Ehrerbietung (reverentia) oder der äussern Bezeichnung unsere Ehrfurcht gegen demselben verbunden.

Das gute Beyspiel wirkt in mehr als einem Betracht auf die Seele. Denn zu unsern Handlungen gehört die Mitwirkung mehrerer innerer Triebfedern, die durch mehrere äussere Ursachen bestimmt werden. Als eine solche äussere Ursache wirkt dann das Beyspiel 1. vermittelst des Nachahmungstriebes, 2. vermittelst des moralischen Sinnes, 3. vermittelst des Vorurtheils.

154.

Fromme Ceremonien.

Eine merkliche Uebereinstimmung in unsern Handlungen ist eine Sitte. Aeusserliche willkührliche Sitten, worüber mehrere Menschen sich vereinigt haben, daß sie sie bey gewissen Geschäften beobachten wollen, sind Gebräuche, und diese heissen Ceremonien, wenn sie Zeichen von unsern Pflichten sind, als: erinnernde, ausdrückende und vorbedeutende. Also sind heilige Ceremonien solche Gebräuche, die Zeichen der Pflichten der Frömmigkeit sind. Nicht alle heilige Gebräuche sind Ceremonien, man muß sie also nicht durch einen mystischen Sinn dazu zu machen suchen. Man vermeide alle sinnliche, weit hergeholte, zweydeutige, geringfügige und abergläubische d. i. solche Ceremonien die Zeichen des Aberglaubens sind.

1. Diejenigen Ceremonien sind ohne Zweifel die besten, die nicht bloß willkührliche sondern auch natürliche Zeichen der Religionsempfindungen sind.

2. Da der Nutzen der Ceremonien von ihrer Schicklichkeit als Zeichen Religionsempfindungen auszudrucken abhängt: so können nur solche der innern Religion zuträglich seyn, die

diese

diese Empfindungen gut ausdrucken, und sie, eben darum auch bey Andern, nach dem Gesetz der Einbildungskraft, erregen und verstärken.

3. Dieses thun sie, indem sie

a. gewisse Gedanken erregen,

b. gewisse innere Empfindungen, die mit den Gedanken verknüpft sind. Diese innere Empfindungen werden durch die äussern Bewegungen des Körpers erregt und verstärkt vermittelst einer gewissen Aehnlichkeit, die zwischen denselben Statt findet.

4. Wenn die Ceremonien den angezeigten Nutzen haben sollen: so müssen sie also

a. nicht weit hergehohlt seyn, weil sie sonst unverständlich sind,

b. nicht zu häufig, weil sie sonst, wie alle psychologische Erinnerungsmittel, dadurch, daß sie die Aufmerksamkeit zerstreuen, mehr schaden als nutzen, und als Mittel die Empfindungen zu erregen und zu verstärken, mit dem Reitze der Neuheit ihre Kraft verlieren.

155.

Eid.

Der Eid ist eine Versicherung, die mit der äussern Religion verknüpft ist. Wer also einen Eid leistet, der stellt sich seine Ver-

pflichtung die Wahrheit zu sagen, aus Bewegungsgründen der Religion, deutlicher und lebhafter vor; und erklärt ausdrücklich oder stillschweigend, daß er Gott für allwissend und gerecht halte. Der Eid ist also ein Mittel unsere Frömmigkeit zu bezeichnen, und folglich nicht zu verwerfen. Aber eben deswegen müssen wir uns auch vor eiteln Eidschwüren hüten, d. i. vor solchen, denen das, wovon sie Zeichen seyn sollen, nicht zustimmt.

156.

Religionshandlungen.

Zum äussern Gottesdienste gehörige Handlungen, deren Verbindung mit der innern Religion offenbarer ist, werden besonders Religionshandlungen genannt; und wer die Fertigkeit hat, sie genauer zu beobachten, den nennt man einen religiösen oder eigentlich frommen Mann in gutem Verstande, wer aber die Fertigkeit hat, sie bloß als bloß körperliche Handlungen (opus operatum) zu verrichten, den nennt man religiös im bösen Verstande oder Bigot. In unserer Religiosität oder Frömmigkeit muß

mora=

moralische Wahrheit, d. i. Uebereinstimmung der Zeichen mit unserer Gesinnung seyn.

Wir nennen die Verbindung der eigentlichen Religionshandlungen mit der Religion darum offenbarer, weil sie leichter erkannt werden kann. Denn sie können keine anderen wahren Bewegungsgründe haben, als die Religion, da hingegen andere fromme Handlungen auch aus andern Bewegungsgründen geschehen können.

Des zweyten Theils

II. Hauptstück.

Von den Pflichten gegen sich selbst.

I. Abschnitt.

Von der Erkenntniß seiner selbst.

157.

Begriff.

Pflichten gegen sich selbst sind Pflichten, deren Bestimmungsgrund eine Realität ist, die ich in mir selbst wirklich machen soll; sie mag nun zu den Realitäten meiner Seele, meines Leibes oder meines äussern Zustan-

des gehören. Das Gegentheil derselben sind Sünden gegen mich selbst. — Wenn ich verbunden bin, meine Vollkommenheit zu suchen, so muß ich auch wissen, was meine Vollkommenheit ist. Dieses kann ich nicht, wenn ich nicht den Bestimmungsgrund derselben kenne; das bin ich selbst, also muß ich mich selbst kennen. Auch muß ich mich als ein Werk Gottes kennen, zur Ehre Gottes und meinem Vergnüen.

1. Man kann das Wort Mäßigkeit in einer ganz allgemeinen Bedeutung für die Fertigkeit nehmen, alle Arten des Vergnügens, auch die edelsten, (6. 56. Anmerk. 3.) nur so weit zu begehren, und den Schmerz nur so weit zu verabscheuen, als es moralisch möglich ist, oder mit unserer größten Vollkommenheit bestehen kann. Diese Mäßigkeit ist die unmittelbare Folge der vernünftigen Selbstliebe und begreift also alle Tugenden des Willens, die sich auf die Pflichten gegen uns selbst beziehen.

2. Alsdann kann man die Fertigkeiten, die den drey Hauptarten der menschlichen Pflichten (128.) zustimmen, auf die drey Haupttugenden zurück führen: Frömmigkeit, Mäßigkeit, Menschenliebe. — Es scheinet Plato habe mit dem Worte Mäßigkeit (σωφροσυνη) diesen erhabnern Begriff verknüpft. Plato in Erast. S. 16. Ed. Forst. Ox. 1745.

158.

158.
Selbstprüfung.

Wir müssen eine weitläuftige, wahre, klare und deutliche Selbsterkenntniß zu erlangen suchen. Zu dem Ende müssen wir uns oft prüfen, d. i. wir müssen zu gewissen Zeiten unser Gemüth von andern ungleichartigen Gedanken abziehen und auf das Nachdenken über unsern Zustand sammlen. — Wer sich seines gegenwärtigen moralischen Zustandes mit merklicher Aufmerksamkeit bewußt ist, ist ein moralisch Wachender, wer das nicht ist, wegen Zerstreuung der stärkeren Aufmerksamkeit auf sehr verschiedene Gegenstände, der befindet sich in einem moralischen Schwindel, und wenn dieser Zustand gewöhnlich ist, in einer moralischen Berauschung.

1. Der sittlichen Berauschung ist die sittliche Nüchternheit entgegengesetzt. — Zu dem sittlichen Erwachen und Nüchternwerden sind unangenehme Empfindungen die besten Mittel. Denn diese erregen
   a. die Aufmerksamkeit, wegen ihrer Neuheit,
   b. machen sie die Folgen der Handlungen anschauend und befördern das Nachdenken über dieselben,

c. gemeiniglich sind sie mit der Unmöglichkeit verbunden, die Zerstreuungen der sinnlichen Vergnügen fortzusetzen.

Bisweilen sind diese Mittel unangenehme Empfindungen Anderer, bisweilen unsere eigenen.

2. Dieses ist ein Beyspiel, welches uns von der weisen Verknüpfung äusserer Uebel mit unserer innern Vollkommenheit ein Anschauen geben kann. (138. Anmerk. 3. 50. Anm. 1.)

159.

Ueberdenken des Lebens.

Wir müssen uns auch unserer vergangenen und künftigen Zustände bewußt zu seyn suchen. Wenn wir das Erstere thun, so überdenken wir unser voriges Leben; um uns das künftig zu erleichtern, können wir uns Tagebücher halten. — In Ansehung des letztern müssen wir insonderheit 1. unsere moralischen Zustände, 2. die wichtigsten, die wir dereinst am stärksten empfinden, vorhersehen, 3. aber auch, so viel wir können, durch die Erwartung ähnlicher Fälle und vernünftige Vorsicht das Zukünftige richtig vorher zu vermuthen suchen, um uns das Nichtverwundern zu erwerben, und damit uns nichts befremde.

1. Diese tägliche Selbstprüfung war ein Theil der moralischen Zucht in der Pythagorischen Schule.

Μη δ᾽ ὑπνον μαλακοισιν ἐπ᾽ ὀμμασι προσδεξασθαι,
Πριν των ἡμερινων ἐργων λογισασθαι ἑκαστον,
Πη παρεβην; τι δ᾽ ἐρεξα; τι μοι δεον ὀυκ ἐτελεσθη;

Carm. aur. v. 40—42.

2. Ein vortrefliches Muster der Selbstprüfung ist

M. Antonini Imp. των εις ἑαυτον Libri XII, studio et Opera *Thomae Gatakeri* Ed. II. Lond. 1697. 4. — Deutsch: Des Römischen Kaisers Markus Aurelius Antoninus erbauliche Betrachtungen über sich selbst aus dem Griech. übersetzt von Joh. Adolph Hofmann, 1. Ausg. 1723. 3. Ausg. 1735. Hamburg 8. — Von neuem übersetzt von Schultheß besonders und in der Bibliothek der Griechischen Philosophen, Zürich 1778. 8.

3. Alle Empfindungen, die neu sind, sind eben wegen ihrer Neuheit lebhafter. Das Vorhersehen und Erwarten vermindert ihre Neuheit; die unangenehmen Vorfälle sind also erträglicher, wenn sie nicht unerwartet kommen.

Nimirum haec est illa praestans et divina sapientia, et praeceptas et pertractatas humanas res habere; nihil admirari, quum acciderit, nihil, antequam evenerit, non evenire posse arbitrari. *Cic.* Qu. Tusc. III. 13.

160.

160.

Beurtheilung seiner selbst.

Durch die Erkenntniß unserer selbst erlangen wir die Erkenntniß unserer Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten; wir beurtheilen uns also selbst. Die Selbstbeurtheilung stellt uns entweder unsere gegenwärtigen, vergangenen oder künftigen Vollkommenheiten vor. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit nicht zugleich auf alle richten können: so müssen wir sie auf die richten, deren Erkenntniß uns am nützlichsten ist, und das ist die Erkenntniß der künftigen, weil die uns Bewegungsgründe unserer Handlungen giebt. — Die Fertigkeit, seine Vollkommenheiten richtig zu beurtheilen, ist die richtige Selbstschätzung, seine Unvollkommenheiten richtig zu beurtheilen, die Demuth; diese ist eine besondere, wenn sie einige Unvollkommenheiten erkennt, eine allgemeine, wenn sie alle erkennt.

1. Wenn der Begriff der Demuth so bestimmt wird: so wird sie von der Niederträchtigkeit hinlänglich unterschieden. Zugleich wird ihr wahrer Grund und Nutzen richtig angegeben.

2. Die-

2. Dieser Grund ist sowohl die Erkenntniß der Vollkommenheit, die wir noch nicht besitzen, und die wir also zu erlangen streben, als auch der größeren Vollkommenheit Anderer, die wir zu erwerben suchen werden, und die uns hindern wird Andere zu verachten.

3. Die wahre Demuth gründet sich also auf die richtige Selbsterkenntniß. — Die Selbsterkenntniß sowohl als Demuth macht uns daher eifrig in Guten, gelehrig, dankbar gegen Unterricht und Zurechtweisung; und das ist die Ursach, warum die Weltweisen so sehr das Erkenne dich selbst, und die christlichen Sittenlehrer die Demuth, als Mittel der Vollkommenheit empfohlen.

161.

Uebermaaß. Mangel. Mittelmaaß.

Es giebt Gattungen von Pflichten, in welchen wir nicht zu dem höchsten Grade per Handlung verbunden sind, der uns physisch möglich ist. Das sind alle Pflichten, ausgenommen die, ohne welche die höchste Religion nicht kann wirklich seyn. Grade der Handlungen die größer sind als die moralisch möglichen, sind das moralische Uebermaaß; (Excessus, υπεϱβολη) die kleinre sind, der moralische Mangel im eigentlichen Verstande. (De-

(Defectus, ελλειψις) Die Fertigkeit weder im Uebermaaß noch im Mangel zu sündigen ist das moralische Mittelmaaß. (μεσοτης) — Das Uebermaaß in der Selbstschätzung ist der Stolz, der Mangel die Niederträchtigkeit.

1. Die menschlichen Charaktere werden nach den Fertigkeiten benannt, die in ihrer Mischung die größten und also die herrschenden sind.

3. Diese Fertigkeiten können lasterhaft seyn, sowohl wegen ihrer Beschaffenheit als wegen ihrer Größe. Denn da durch die Vermehrung der Grösse der einen Fertigkeit die Größe der andern vermindert werden kann; so kann ihre Vergrösserung moralisch unmöglich werden, alsdann überschreitet sie das Mittelmaaß.

3. Eben so ist es mit den freyen Handlungen; einige sind sündliche wegen ihrer Beschaffenheit, andere wegen ihrer Größe, wenn sie nemlich an sich oder durch ihre Wiederholung schädlich werden.

4. Diese Collision der Regeln der Vollkommenheit kann nur in einem sinnlichen und abhängigen Wesen, also nur in einem endlichen, Statt finden. Es kann also nur in den endlichen Geistern Tugenden geben, welche in dem Mittelmaaße bestehen, und wenn sie dem höchsten Wesen beygelegt werden, kann es nur auf

eine

eine ausnehmende Weise (per eminentiam) geschehen. Man kann daher alle Tugenden eintheilen in transcendentale und endliche. Die erstern sind die, so allein in dem Wesen eines Geistes ihren Grund haben, also zu der Vollkommenheit eines Geistes überhaupt, des unendlichen wie des endlichen, gehören, die letztern sind die, so zu der Vollkommenheit eines endlichen Geistes, als eines solchen, gehören.

Aristoteles (Ethic. ad Nic. L. II. c. VI.) fand daher für nöthig für die Pflichten und Sünden, für die Tugenden und Laster, ausser ihrer Beschaffenheit noch einen Eintheilungsgrund in ihrer Größe anzugeben. Wenn des Theages, eines ältern Pythagoräers, Werk περι αρετων beym Stobäus Ec. eth. S. 16. Ed. Gesn. ächt wäre: so würde dieser Bestimmungsgrund der Sittlichkeit schon vor dem Aristoteles bekannt gewesen seyn.

162.

Pflichten gegen das Gewissen.

Da unsere Vollkommenheit und Unvollkommenheit von unsern freyen Handlungen abhängt, und wir aus dem Gesetze erkennen, welche Handlungen gut oder böse sind: so müssen wir sie mit dem Gesetze vergleichen, wir müssen also ein Gewissen haben. Wenn

wir viele Handlungen mit vielen Gesetzen vergleichen, so ist unser Gewissen ein unterrichtetes, wo wir aber nur wenige Handlungen und mit wenigen Gesetzen vergleichen, dann ist es ein rohes. Ein Gewissen, welches den Grad der Aufmerksamkeit auf diese Vergleichung anwendet, die der Wichtigkeit der Gesetze und der Handlungen angemessen ist, ist ein verhältnißmäßiges, das einen kleinern Grad auf das Wichtigere anwendet, ein leichtsinniges, und das einen größern auf das unwichtigere anwendet, ein peinliches Gewissen.

1. Ich bin also durch meine eigene Glückseligkeit selbst zur Bildung und Verbesserung meines Gewissens verbunden.

2. Wenn unser Gewissen gehörig unterrichtet seyn soll: so muß unser Verstand a. mit den Wahrheiten bereichert seyn, die uns die Erkenntniß der natürlichen Gesetze und Pflichten erleichtern, und also die Erkenntniß der richtigen Unterordnung derselben (60) und der darauf zu gründenden Ausnahmen bey ihrer Collision wohin auch die Unterordnung der vollkommnen und unvollkommnen (71. Anmerk. 5.) gehört; b. mit den Wahrheiten, wodurch uns die Erkenntniß der Handlungen selbst erleichtert wird.

3. Durch

3. Durch sinnliche Triebfedern können wir bewogen werden, unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Gründe für die größere Stärke eines schwächern Gesetzes zu richten, so wie diese, verbunden mit den Täuschungen der Einbildungskraft, die Gegenstände unserer Handlungen unrichtig vorstellen können. Darnach entsteht der Selbstbetrug oder solche falsche sittliche Urtheile, die wir um sinnlicher Triebfedern willen, für wahre halten.

163.

Natürliches, wachendes, schlafendes, billigendes, mißbilligendes Gewissen.

Da ein Urtheil des Gewissens der Schlußsatz eines Vernunftschlusses ist, wovon das Gesetz in dem Obersatz, und die Handlung aber in dem Untersatze enthalten ist (69.): so wird unser Gewissen durch alles berichtigt, was einen Vernunftschluß sowohl in der Materie, als in der Form richtig macht, also 1. durch die richtige Kenntniß der Gesetze, 2. der Handlung, 3. der syllogistischen Regeln. Das Gewissen, welches die Handlungen mit den natürlichen Gesetzen vergleicht, ist das natürliche Gewissen. Wenn wir klare Vernunftschlüsse des Gewissens machen,

so wacht unser Gewissen, wo nicht, so schläft es, und es erwacht, wenn wir wieder anfangen, klare Vernunftschlüsse des Gewissens zu machen. Wenn unser wachendes Gewissen urtheilt, daß eine Handlung rechtmäßig ist, so ist es ein billigendes, wenn es urtheilt, daß sie unrechtmäßig sey, so ist es ein mißbilligendes Gewissen.

164.

Gewisses, wahrscheinliches, zweifelhaftes, vorhergehendes, nachfolgendes Gewissen. Gewissensskrupel.

Ist das Urtheil des Gewissens (71.) gewiß, so ist es ein gewisses, ist es wahrscheinlich, so ist es ein wahrscheinliches, ist es endlich zweifelhaft, so ist es ein zweifelhaftes Gewissen. So lange ein Urtheil zweifelhaft ist, so lange haben wir gleich viel und gleich starke Gründe es für wahr und für falsch zu halten, und solche Gründe heissen in Ansehung der Sittlichkeit unserer eigenen Handlungen Gewissensskrupel. — Das Urtheil, das über die Sittlichkeit vor der Handlung gefällt wird, ist das vorhergehende, das nach derselben gefällt wird, das nachfolgende Gewissen.

Mit

Mit den Gewissensskrupeln ist gewöhnlich Unruhe verknüpft, die bey dem nachfolgenden Gewissen daher entsteht, daß wir mit Unlust den Schaden bemerken, den wir uns an unserer Glückseligkeit bereits gethan haben, und bey dem vorhergehenden, daß wir besorgen, wir möchten uns durch eine übereilte Entschließung an unserer Glückseligkeit Schaden thun.

165.

Gutes Gewissen. Böses Gewissen. Gewissensfälle.

Ein zu weites Gewissen, ist dasjenige, das das Unrechtmäßige billigt, und ein zu enges, das das Rechtmäßige mißbilligt. Ein gutes Gewissen (Conscientia boni) ist ein billigendes begleitendes und nachfolgendes, ein böses Gewissen ein mißbilligendes begleitendes und nachfolgendes. Die Unruhe und das Mißvergnügen, das mit den Schlußsätzen des bösen Gewissens verbunden ist, sind die Gewissensbisse. Diese können viele Grade haben, nachdem mehr oder weniger starke oder schwache Gemüthsbewegungen damit vergesellschaftet sind. Das vorhergehende billigende ist das rathende, das vorherge-

hende mißbilligende, das abrathende Gewissen. Gewissensfälle sind Begebenheiten, die durch das Gewissen zu beurtheilen sind. Wir müssen das zweifelhafte Gewissen zu verbessern suchen, weil es nicht gut ist, indem keine Sache gleich gut und böse ist. Wir müssen also gewiß zu werden suchen. Wo das nicht möglich ist, müssen wir die Regeln beobachten: 1. mehr gewiß zu werden in Ansehung unseres bösen Gewissens als des guten, 2. mehr des rathenden und abrathenden, als des guten und bösen.

II. Abschnitt.

Selbstliebe.

166.

Verbindlichkeit zur Selbstliebe.

Die Freude über unsere Vollkommenheit ist die Selbstliebe, zu welcher wir verbunden sind (37.) Wir sind durch die Selbstliebe verpflichtet für die Vollkommenheit unseres Gewissens zu sorgen. 1. Daß es vollständig sey, d. i. vollständige Bewegursachen enthalte; 2. praktisch, daß es uns lehre, nicht bloß, was gut oder böse, sondern auch

was

was zu thun und zu lassen sey; 3. müssen wir den moralischen Probabilismus vermeiden, oder den Irrthum dererjenigen, die erlauben, dem unwahrscheinlichen Gewissen zu folgen, vielmehr müssen wir uns 4. der Gewissenhaftigkeit befleißigen, oder die Fertigkeit erwerben, unserm besten Gewissen zu folgen.

167.

Wohlgeordnete Selbstliebe.

Unsere Selbstliebe ist eine wohlgeordnete, wenn sie den gemeinschaftlichen Gesetzen unserer Vollkommenheit gemäß ist; wenn sie denen nicht gemäß ist, eine unordentliche. Sie ist eine erleuchtete, wenn sie einer richtigen Selbstschätzung folgt; eine blinde, wenn sie derselben nicht folgt; eine thörichte, wenn sie so eitel ist, daß man sich gar keiner Gründe dazu bewußt ist. Diese Arten der Selbstliebe müssen wir vermeiden; hingegen uns der allerverhältnißmäßigsten befleißigen, 1. also müssen wir uns nicht mehr lieben, als andere vollkommnere, deren Vollkommenheit uns so gut als unsere eigne erkennbar ist; 2. müssen wir auch andere Bewegursachen erkennen, als diejenigen,

welche bloß aus der Vollkommenheit hergenommen sind, wovon wir allein der Zweck sind. Wir müssen also den Eigennutz meiden.

1. Wenn wir zur Selbstliebe verbunden sind (165.) und wenn diese die Quelle aller übrigen abgeleiteten Verbindlichkeit ist, indem sie unmittelbar aus dem ersten sittlichen Grundsatze fließt (45.): so kann man ohne Bedenken sagen: daß die Selbstliebe die Quelle der Sittlichkeit aller menschlichen Handlungen sey.

Nec tamen nostrae nobis utilitates omittendae aliisque tradendae, cum his ipsi egemus: sed sui cuique utilitati, quod sine alterius injuria fiat, serveniendum est. Scite Chrysippus, ut multa: Qui stadium, inquit, currit, eniti et contendere debet quam maxime possit, ut vincat: supplantare eum, quicum certet, aut manu depellere nullo modo debet. *Cic.* Off. III. 10.

2. Die Bedenken getragen haben, dieses zu sagen, haben ohne Zweifel besorgt, daß man die Selbstliebe (165.) mit dem Eigennutze oder der Selbstsucht (selfishness) (166.) vermengen, und nur eine einseitige Vollkommenheit, oder eine solche suchen möchte, die nur durch die besondern Gesetze der Vollkommenheit,

menheit, insonderheit der vergleichungsweise geringern, des Menschen bestimmt wird.

3. Dieses geschieht am gewöhnlichsten, wenn wir uns

a. gegen edlere Bewegungsgründe (56. Anmerk. 2.), durch die weniger edlen bestimmen lassen,

b. insbesondere gegen die edlern Bewegungsgründe zu den geselligen Pflichten. Da wir uns nun durch die geselligen Handlungen als Mittel vollkommner machen: (45. Anmerk. 1. 2. 46.) so müssen unsere Handlungen, wenn sie nicht bloß besondern, sondern gemeinschaftlichen Gesetzen der Vollkommenheit gemäß seyn sollen, auch durch die Vollkommenheit anderer bestimmt werden.

4. Die wohlgeordnete Selbstliebe ist also auch die Quelle der Verbindlichkeit zu geselligen Handlungen. Die Triebfeder dieser Handlungen ist das gesellige Vergnügen (12.), welches bey einem wohlwollenden Herzen so stark seyn kann, daß einige daher Gelegenheit genommen haben, diese Triebfedern eigennützig zu nennen. Allein da der Sprachgebrauch diejenigen Handlungen eigennützig nennt, von denen unsere eigene Vollkommenheit der Zweck ist: so kann diese Benennung ohne Verwirrung verschiedener Begriffe nicht Statt finden.

5. Am stärksten fällt der Unterschied des Eigennutzes und des Wohlwollens bey der Kollision der eigenen und fremden Vollkommenheit in die Augen. Je größer die fremde Vollkommenheit ist, die der Selbstsüchtige nicht befördert oder gar hindert, und je kleiner der Vortheil ist, den er sich dadurch als Zweck verschaft, desto verhaßter und verächtlicher ist sein Eigennutz.

Considerations sur les motifs à la vertu deduits du principe de l'amour de soimême. A Berlin 1770. 8.

6. Eine Art des Eigennutzes ist der moralische Egoismus, der verschiedene Grade haben kann. Der gröbste Egoist handelt aus den niedrigsten eigennützigen Triebfedern gegen die vollkommnen Pflichten, der grobe gegen die unvollkommnen, der feinere handelt nur aus eigennützigen Triebfedern seiner Verbindlichkeit gemäß.

168.

Sorge. Selbstbeherrschung.

Wir sorgen für uns, wenn wir uns bemühen die Mittel zu erkennen und zu gebrauchen, wodurch wir uns als Zweck vollkommner machen; wir bessern uns, wenn wir unsere Unvollkommenheiten heben. Wir dürfen also nicht sorglos in Ansehung unserer

und

und unserer Angelegenheiten seyn. Wenn wir die Sorgen vermeiden sollen: so heißt das 1. wir sollen uns nicht das gegenwärtige traurig vorstellen, 2. nicht um das bemühen, was nicht in unsrer Macht steht, 3. was wir nicht voraus sehen können, 4. das zu weit entfernte, worüber wir das Gegenwärtige versäumen, 5. nicht ohne Vertrauen auf Gott. — Wenn wir unsere Vollkommenheit befördern wollen, so müssen wir dazu gewisse Handlungen der Seele und des Leibes gebrauchen, wir müssen uns also der Herrschaft über uns selbst befleißigen, d. i. der moralischen Fertigkeit der Seele, sich selbst zu gebieten und den Körper zu regieren.

II. Abtheilung.

Besondere.

I. Abschnitt.

Pflichten gegen unsere Seele.

169.

Bestimmungsgründe derselben.

Die Pflichten gegen unsere Seele sind diejenigen, wodurch auf eine nähere Art Realitäten in unserer Seele gesetzt werden. — Wenn

— Wenn wir diese kennen wollen, müssen wir unsere Seele selbst recht kennen. Das ist aber nicht genug, wir müssen auch so viel als möglich für sie sorgen und sie verbessern. Wir müssen nemlich sowohl für die materiellen, als formellen Vollkommenheiten unserer Seele sorgen. Das erstere geschieht, wenn wir das erkennen und begehren, was und wie viel wir sollen. Das andere, wenn wir es auf die Art thun, wie wir sollen.

170.

Verhältnißmäßigkeit bey der Ausbildung der Seelenvermögen.

Wenn wir recht für unsere Seele sorgen wollen: so müssen wir 1. wenn die Regeln der Vollkommenheit der Seele mit der Vollkommenheit des Leibes und der äussern Güter in Collision kommen, von der letztern die Ausnahme machen, weil die Vollkommenheit der Seele der letzte Zweck ist, dem die Vollkommenheit des Körpers muß untergeordnet werden. 2. Müssen wir alle unsere Seelenkräfte im richtigsten Verhältniß sowohl durch Reichthum an Kenntnissen, als auch durch Deutlichkeit, Richtigkeit und Gewisheit

heit nach den Graden ihrer Wichtigkeit zu verbessern suchen. — Bey den untern Erkenntnißvermögen, müssen wir also nicht allein für diese Verbesserung, sondern auch für die Beherrschung derselben durch die obern sorgen, welches, wenn es nicht immer unmittelbar möglich ist, doch mittelbar geschehen kann. Bey den Vorhersehungsvermögen muß man eben so sehr die Sorglosigkeit als den Vorwitz in Ansehung des Zukünftigen, oder die Begierde das künftige voraus zu erkennen, dessen Unwissenheit uns unüberwindlich ist, vermeiden.

Um das richtige Maaß in der Ausbildung der Seelenvermögen zu treffen, müssen wir sowohl auf ihr inneres Verhältniß, als auch auf das Verhältniß eines jeden zu unsern Umständen Rücksicht nehmen. Unser Gefühl kann für unsere Selbstbeherrschung zu viel Wärme, und unser Geschmack für unsere Glücksumstände und Gemüthsruhe zu viel Feinheit erhalten.

171.

Bescheidenheit im Urtheilen. Wissenschaft. Weisheit. Klugheit.

Wenn wir unsere Beurtheilungskraft recht gebrauchen wollen, so müssen wir genau

nau wissen, was wir beurtheilen können und dürfen, wir müssen uns also oft des Urtheilens enthalten, (suspendere judicium) oder nicht die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit eines Dinges entscheidend bestimmen wollen. — Den Verstand und die Vernunft werden wir am besten 1. durch Erweiterung, Aufklärung und Beschäftigung mit würdigen Gegenständen verbessern. 2. Was wir wissen, müssen wir, so viel möglich wissenschaftlich, d. i. mit gewisser Vernunft wissen. Es muß aber auch 3. durch die Anwendung zur Weisheit und Klugheit werden, indem wir unsere Zwecke und die Mittel sie zu erreichen, kennen lernen, damit wir weise seyn und klug handeln, wozu auch die Gegenwart des Geistes, d. i. die Fertigkeit gehört, in unerwarteten Fällen das zu erdenken, was am besten ist. Das Gegentheil der Klugheit ist die Unklugheit, deren höhere Grade Thorheit und Narrheit sind, die durch Ungewisheit, Unnützlichkeit oder Schädlichkeit der Mittel und der Erkennbarkeit dieser Fehler so wie endlich durch den Grad der Verbindlichkeit, die wir haben, sie zu erkennen, bestimmt werden.

172.

Wissenschaft des Vergnügens.

Um wahrhaftig vergnügt zu seyn, sind folgende Regeln zu beobachten: 1. man muß das reine Vergnügen suchen, 2. durch eine geschickte Art die Dinge in der Welt zu betrachten, auch aus den unangenehmsten Nahrung zum Vergnügen ziehen, 3. nicht einem jeden Vergnügen nachgehen, wenn es auch ein wahres ist, sondern nur so fern es die Weisheit und Klugheit zuläßt, 4. sich nicht jeden Schmerz gefallen lassen, sondern nur den nothwendigen, 5. die flüchtigen Vergnügen durch die Erinnerung und den Vorschmack verlängern, 6. das gegenwärtige Vergnügen durch wehmüthiges Andenken erhöhen, 7. sich an dem Glück anderer ergötzen, 8. auch an den Gütern des Glücks, am meisten aber 9. an den moralischen.

Wenn wir diese Regeln beobachten: so kommen wir in den Zustand, welchen man die Gemüthsruhe nennt, wir mögen nun darunter den Zustand, wie einige Mystiker, verstehen, den wir ohne Ergebung in den göttlichen Willen nicht zu verändern begehren, oder einen Zustand ohne starke Gemüthsbewegungen.

173.

173.

Verbesserung des Willens.

Wir verbessern unsern Willen 1. wenn wir unsern Verstand verbessern, 2. wenn wir ihn mit vielen nützlichen Maximen d. i. Vorsätzen unserer praktischen Vernunftschlüsse bereichern, und 3. sie befolgen, indem wir sie in unsern Berathschlagungen auf die vorkommenden Fälle anwenden; 4. damit wir sie befolgen, müssen wir den Willen mit der Sinnlichkeit in Harmonie bringen; 5. ihn durch sinnliche Triebfedern verstärken, um die entgegenstehenden Reizungen zu besiegen. Um nach freyer Ueberlegung handeln zu können, müssen wir 1. den Werth der Herrschaft über uns selbst erkennen, 2. unsere vernünftige Freyheit nicht mit der Ungebundenheit verwechseln, 3. nach und nach uns gewöhnen, uns selbst zu bezwingen, 4. vor aller moralischen Knechtschaft hüten.

174.

Tugenden und Laster des Willens.

Die in dem Willen möglichen Tugenden und Laster sind 1. die Mäßigkeit, das Mittelmaaß im Begehren, 2. die Unmäßigkeit,

das Uebermaaß, 3. die Enthaltsamkeit, die Mäßigkeit, so fern sie zu starke Begierden vermeidet, 4. die Tollkühnheit, die Fertigkeit das unmäßig zu begehren, was in dem Uebel gut scheint, 5. die Ertragsamkeit (καρτερια), das Mittelmaaß im Verabscheuen, welche Tapferkeit ist, wenn die Uebel künftig, und also Gegenstände der Furcht sind; daher alles, was die Ertragsamkeit, und die Hofnung, die Uebel zu überwinden, vermehrt, und die Vorstellung des damit verknüpften Guts vergrößert, die Tapferkeit befördert; 6. die Geduld, die Ertragsamkeit, die sich vor zu grossen Verabscheuungen hütet, 7. die Weichlichkeit, das Uebermaaß im Verabscheuen, und 8. die Furchtsamkeit, die Weichlichkeit, die das was in dem Guten Uebel scheint, weichlich verabscheut, 9. die Indolenz, der Mangel im Verabscheuen, und das moralische Phlegma, der Mangel im Begehren.

1. Unter den Bewegungsgründen zur Geduld sind ohne Zweifel die vornehmste diejenigen, die aus der Pflicht der Zufriedenheit mit Gott, (138. Anmerk. 3.) der Ergebung in den göttlichen Willen, und dem Vertrauen auf Gott (139.) hergenommen sind. In-

deß kann man sich auch, zumal bey Gemüthern, bey denen diese höhern Bewegungsgründe noch nicht Kraft und Leben genug haben, derer bedienen, die der Erfahrung näher liegen — daß eine unmäßige Betrübniß dem Uebel nicht abhelfen kann, — es noch durch die innere Unruhe vermehrt, — uns hindert, die Maaßregeln zu erfinden und auszuführen, wodurch wir unsern Zustand verbessern können, — uns den Tadel und die Verachtung der Zeugen unserer Ungeduld zuzieht.

2. Die Mittel zur Geduld müssen daher schon zum voraus zubereitet werden, weil die Zufriedenheit mit Gott richtige Begriffe von der Regierung Gottes und der menschlichen Glückseligkeit (138. Anm. 3.) voraus setzt. — Der Umgang mit Menschen von geübter Vernunft und feinem sittlichen Gefühl wird in Ansehung des letzten Bewegungsgrundes nützlich seyn, indem ihr Urtheil und Mitgefühl unsere Leidenschaften so weit herabstimmt, daß vernünftige und wohlwollende Personen sie billigen können.

3. Wenn auch dieser Zwang Anfangs nur äusserlich wäre: so würde er doch allgemach die Leidenschaft selbst schwächen, da die Bewegungen des Körpers durch die Empfindung auf die Seele selbst zurück wirken. (148. Anmerk. 1.)

175.

Verleugnung seiner selbst.

Es giebt Güter, die uns Hindernisse sind an größern Gütern, und größere Uebel zu Folgen haben; so wie es Uebel giebt, die Hindernisse größerer Uebel sind, und größere Güter zu Folgen haben. Das Begehren solcher Uebel, und das Verabscheuen solcher Güter ist die Verleugnung, und die Verleugnung unserer selbst, wenn es Güter und Uebel für uns sind.

II. Abschnitt.

Sorge für den Körper.

176.

Erhaltung des Lebens und der Gesundheit. Selbstmord.

Die Sorge für den Körper begreift alles, wodurch wir den Körper vollkommner, d. i. zu den Bewegungen geschickter machen, die mit den Veränderungen der Seele übereinstimmen; also 1. für unsere Erhaltung, welche alsdann rechtmäßig ist, wenn wir mit dem Leben weder verschwenderisch noch

geizig sind, die Lebensgefahren weder toll-kühn suchen noch furchtsam scheuen. — Daher ist der Selbstmord oder die Handlung, wodurch man der Urheber seines Todes wird, und zwar sowohl der subtile, durch eine Handlung, die mit dem Tode in einem weniger merklichen Zusammenhange stehet als der grobe, eine Sünde. — 2. Für die Gesundheit, oder den Zustand worin wir von der Natur an den Verrichtungen nicht gehindert werden, wozu unsere Glieder geschickt sind, die wir um eben der Ursach suchen müssen unverstümmelt zu erhalten. Das erstere geschieht durch vernünftige Diät. — Ein höherer Grad der Gesundheit ist die Leibesstärke, ein geringerer die Schwächlichkeit. Ein höherer Grad von körperlicher Geschicklichkeit ist die Gelenkigkeit, zu deren Erhaltung die Leibesübungen dienen.

1. Der Selbstmord kann in keinem Falle vortheilhafter seyn, als die Erhaltung auch des beschwerlichsten Lebens. Denn wenn die Seele mit dem Leibe stirbt: so vernichtet der Selbstmörder sein Wesen, und macht also, weit entfernt es zu verbessern, alle fernere Verbesserung desselben unmöglich. Wenn aber die Seele den Leib überlebet: so können die physischen Scheinübel dieses Lebens, wo nicht schon

schon in dem gegenwärtigen Zustande, doch in einem künftigen, Güter werden. (50. Anmerk. 1. 138. Anmerk. 3.)

Moses Mendelssohns philosoph. Schriften I. Th. 9. 13. 14. Brief.

2. Da sich der Gottesverehrer zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet erkennt (142.) und Gott durch die natürliche Erhaltung seines Lebens seinen Willen, daß dasselbe fortdauren solle, zu erkennen giebt, so kann er es ohne Sünde nicht durch eine freye Handlung endigen (24).

Plato im Phädon. *Cic.* Qu. Tusc. I. 30. Somn. Scip. 3.

3. Die Entschliessung zum Selbstmorde kann daher nur im Zustande sehr verworrener Vorstellungen, und also nur in einem mit Vorurtheilen eingenommenen Gemüthe entstehen, das zugleich durch wilde Hitze oder Schwermuth zerrüttet ist.

4. Die besten Mittel dagegen sind die frühzeitige Uebung in der Selbstbeherrschung, (168.) die insonderheit durch Mäßigung der Empfindlichkeit, welche bald aus Nervenschwäche entsteht, bald eine Quelle davon ist, befördert wird, in der Geduld, (174. Anmerk. 1. 2.) durch die Kunst sich zu vergnügen, auch durch gesellige Theilnehmung, (172.) durch mässige Zerstreuung des Gemüths in wohlvertheilten Geschäften und Vergnügungen, durch Weisheit und Klugheit des Lebens, die uns vor gro-

ßen reuevollen Fehltritten bewahrt, und endlich durch anderweitige Vermehrung fremder Glückseligkeit und unserer eigenen, vermittelst der Vermehrung der Tugenden unseres Verstandes und Herzens.

If. Watt's a Defense against the temptation of Selfmurther. London. 1726. 8.

Io. Robeck Exercitatio philosophica de ευλογῳ εξαγωγη s. de morte voluntaria rec. perp. animadv. notavit, praef. est *Io. Nic. Funccius*. Rintelii 1736. 4. Die Fortsetzung dieses Werks 1753. Marburgi 4.

Lettres de deux Amans ou la *Nouvelle Heloise* par *I. I. Rousseau* P. III. Lettre 22.

Traité du Suicide ou du Meurtre volontaire de soimême — par *Iean Dumas*. A Amsterdam 1773. 8. — Deutsch: Leipzig 1774. 8.

D. Gottfried Leß vom Selbstmorde, Göttingen 1777. 8.

177.

Nüchternheit.

Ein Theil der Diät ist die Nüchternheit, oder die Mäßigkeit in den Nahrungsmitteln, sonderlich die Enthaltsamkeit im starken Getränke. Die Unmäßigkeit im Essen ist die Gefräßigkeit, und wenn wir uns ihr wegen des sinnlichen Vergnügens des Geschmacks überlassen, die Leckerheit. — Oft kann es zur Erhaltung nöthig seyn, sich auf eine Zeitlang alle Nahrungsmittel zu ver-

versagen, dieses ist das gänzliche Fasten, oder Nahrungsmittel von gewisser Art oder Menge, das ist das besondere Fasten. — In unserer Kleidung, oder dem Inbegriff der Körper, wodurch wir unsern Körper zunächst zu umgeben pflegen, müssen wir auf die Gesundheit, insonderheit diätetische Erwärmung, Gelenkigkeit und guten Geschmack Rücksicht nehmen.

178.

Muße und Beschäftigung.

Wenn wir Handlungen zu einem Zwecke vornehmen, deß wir uns bewußt sind, so sind wir beschäftigt. Wer nicht beschäftigt ist, ist müßig. Unsere gewöhnlichen beschwerlichen Beschäftigungen sind unsere Geschäfte. Wem die Muße gewöhnlicher Weise beschwerlich ist, das ist ein Geschäftiger, und wem die Beschäftigung beschwerlich ist, ein Müßiggänger. Eine gegebene Beschäftigung, die in einer gegebenen Zeit zu verrichten ist, ist ein Tagewerk. Wenn der Fleißige sein Tagewerk vollbracht hat, und es bleibt noch Zeit übrig, die von Beschäftigung leer ist, so sucht er sie sich zu vertreiben durch Beschäfti-

gungen, deren nächster Zweck ist, die Beschwerlichkeiten der Muße zu hindern. — Wir sind insonderheit verbunden unsere Zeit gut einzutheilen, d. i. zu bestimmen, was und wie viel von unserer Zeit auf jede Beschäftigung zu verwenden sey.

179.

Pflichten in Ansehung unserer Triebe und Bedürfnisse.

Die blinden Triebe (Instinkte) sind sinnliche Begierden, oder solche, die aus sehr sinnlichen Triebfedern entstehen. Die Sachen oder Handlungen, die Mittel dazu sind, gehören zu den Bedürfnissen des Menschen, von welchen diejenigen die ersten (prima naturae) genannt werden, ohne welche unser Leben nicht kann erhalten werden. Die Handlungen, wodurch wir solche Triebe befriedigen, müssen anständig (decorae), d. i. den Pflichten der Mäßigkeit, der Ehre und den geselligen Pflichten gemäß seyn. Der Mangel in der Anständigkeit ist der Cynismus, das Uebermaaß, die Sprödigkeit (Pruderie.)

180.

Keuschheit.

Wir müssen auch in Ansehung der sinnlichen Geschlechterliebe, und der Reizungen dazu die Herrschaft über uns zu erhalten suchen. Aus der Unterordnung unserer Zwecke folgt also, daß wir uns derselben nur überlassen können mit einer Person verschiedenen Geschlechts, mit der wir in der genauesten Gemeinschaft leben. Eine solche Person heißt ein Ehegatte und die Gesellschaft selbst die Ehe. — Die Enthaltsamkeit in Ansehung der sinnlichen Geschlechterliebe ist die Keuschheit, die innere und äußere. Wir sind auch 1. zur innern Keuschheit verbunden, weil die äussere eine Folge davon ist, 2. auch zur Zucht und Schamhaftigkeit oder zur Enthaltsamkeit von Dingen, die zu dieser Art der Wollust reizen.

1. Die genaueste Gemeinschaft, welche das Wesen der Ehe ausmacht, erfodert, daß beyde Ehegatte so viel zu ihrer wechselseitigen Glückseligkeit und Vergnügen beytragen, als sie durch die Kräfte ihres Leibes und ihrer Seele dazu beytragen können. Eine solche kann nur zwischen zwey Personen Statt finden.

2. Diese Gründe für die Monogamie sind weniger Schwierigkeiten unterworfen, als diejenigen, die aus dem Verhältniß der Anzahl beyder Geschlechter hergenommen sind.

La Monogamie ou l' Unité dans le Mariage par *M. de Premontval* 3. Tom. A la Haye 1751. 8.

3. Wenn der Zweck der Ehe nach diesem Begriffe bestimmt wird: so begreift er die Befriedigung der Bedürfnisse, die Fortpflanzung des Geschlechts, und die gegenseitige Hülfsleistung, als Theile in sich.

August Wilhelm Hupel vom Zwecke der Ehen, Riga bey Hartknoch, 1771. 8.

Joh. Baptista Anthes zufällige Gedanken vom Zweck der Ehe und von deren Begriff, Frankfurt am Mayn 1774. 8.

181.

Aeußerer Zustand.

Wir sind auch verbunden unsern äußern Zustand zu verbessern, weil wir die Dinge ausser uns mit unsern Zwecken in Uebereinstimmung zu bringen suchen müssen. Ein in sich gekehrtes Gemüth, das nur an sich, auch wohl an göttliche Dinge, und gar nicht an die äussern denkt, ist die Foderung einer täuschenden Moral. Es gehören dahin 1. die Nothwendigkeiten des Lebens, oder die-

diejenigen äussern Dinge, ohne die das Leben nicht erhalten werden kann, 2. die Bequemlichkeiten, oder die, durch deren Gebrauch das Leben ohne Beschwerlichkeit und 3. die Annehmlichkeiten durch die es angenehmer kann geführet werden. Wer mäßig im Begehren der Bequemlichkeiten und Verabscheuen der Unbequemlichkeiten des Lebens ist, hat ein männliches Gemüth; wer die Bequemlichkeiten unmäßig liebt, ist ein Wollüstling, wer die Unbequemlichkeiten zu sehr scheut ein Weichling, wer beides thut ein weibischer Mensch.

1. Die eigenthümliche Dinge, die zu den Nothwendigkeiten, Bequemlichkeiten, Annehmlichkeiten und der Anständigkeit des Lebens gehören, nebst dem Rechte darüber zu schalten, macht unser gesamtes Eigenthum oder Vermögen aus. Die Fertigkeit, dieses recht zu verwalten, so fern sie das Uebermaaß im Ausgeben vermeidet, ist die Sparsamkeit. Das Uebermaaß im Erwerben und Vermeiden der Ausgaben ist der Geldgeiz. Die erstere Art des Geizes kann man besonders die Habsucht, die andere die Kargheit nennen, deren höchster Grad die Filzigkeit ist. Diese vermeidet auch die geringsten Ausgaben des Wohlthuns und der Anständigkeit. Die erstere kann nicht

nur mit der Verschwendung oder dem Uebermaaß im Ausgeben bestehen; sondern auch eine Folge derselben seyn. Der Mangel im Erwerben ist die Sorglosigkeit, das Mittelmaaß die Genügsamkeit. Das Mittelmaaß zwischen Kargheit und Verschwendung hat keinen besondern Nahmen, wenn man es nicht die Frugalität nennen will.

Plutarchus de Cupiditate divitiarum im VIII. B. s. Werke nach Reiskens Ausgabe. — Deutsch: von der Habsucht, in Plutarchs auserlesenen moralischen Schrift, im 2. B. Zürich 1768. 8.

2. Der Geiz wird uns oft verabscheuungswürdig, nicht selten lächerlich, allemal aber verächtlich scheinen. Das Erstere vorzüglich wenn es den Geizigen an den Pflichten der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hindert, das zweyte, wenn er zu seinem Zwecke unschickliche Mittel wählt, das dritte, wegen der Verächtlichkeit des Eigennutzes. (167. Anmerk. 5.)

182.

Arbeit.

Der Inbegriff der beschwerlichen Beschäftigungen, wodurch die Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens verschaft werden, ist die Arbeit. Wir sind verbunden gehörig zu arbeiten (180), aber nicht

immer

immer beschäftigt zu seyn, noch weniger immer zu arbeiten. Die Fertigkeit gern zu arbeiten, ist die Arbeitsamkeit; dabey ist zu vermeiden 1. die unüberlegte Geschäftigkeit, 2. die Veränderlichkeit in der Wahl seiner Arbeiten, 3. die Unentschlossenheit, 4. nur immer um das Brod zu arbeiten, d. i. sich bey seiner Arbeit bloß die Verschaffung der Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens zum einzigen Zwecke vorzusetzen.

1. Die Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens, die wir uns durch die Arbeit verschaffen, sind zwar die gemeinsten Bewegursachen zur Arbeitsamkeit, und fangen am besten an die Gewohnheit des Fleißes zu bilden, worin wir hernach leicht fortfahren, auch wenn diese Bewegursachen wegfallen. Allein ausserdem giebt es noch manche wichtige Bewegungsgründe zu dieser Pflicht; sofern wir durch sie unsere Kräfte entwickeln, andern nüzlich werden, (45. Anmerk. 1.) unsere Gesundheit befördern, (176.) die Reinigkeit unserer Sitten erhalten, unsere Sorgen zerstreuen, und nach der Arbeit das Vergnügen der Ruhe (9.) genießen.

2. Da also die Arbeit von so ausgebreiteten Nutzen ist: so ist es eine weise Veranstaltung der Vorsehung, daß sie uns in unsern nächsten

physi-

physischen Bedürfnissen hat Bewegursachen geben wollen zu einer Pflicht, deren entferntern Nutzen nicht jeder Mensch leicht einsiehet, und das sie uns zugleich durch unsern eignen Nutzen für Andre thätig macht. Zu dem Vergnügen der Arbeit können wir noch rechnen, daß sie selbst die Vergnügungen des Genusses erhöhet, indem wir durch unsere Arbeit die Urheber davon sind, und daß wir durch Arbeit die Wohlthäter Anderer werden und edele gesellige Vergnügungen genießen können.

183.

Ehre.

Da nicht nur der bloße gute Namen, sondern auch die Ehre zu den äußern Gütern gehört, so sind wir zur Ehrliebe, oder der Fertigkeit verbunden, Achtung zu begehren, und die innere und äußere Verachtung, oder das Urtheil von unserer grössern Unvollkommenheit zu scheuen. — Die Mäßigkeit im Begehren der Ehre ist die Bescheidenheit, die Unmäßigkeit die Ehrsucht; welche alsdann Eitelkeit ist, wenn sie die Begierde nach eiteler Ehre oder nach Lobe ist, sollte es auch verstelltes seyn. Die Fertigkeit, die Kosten auf dasjenige Aeussere zu verwenden, das unserer Ehre angemessen ist, ist der anstän-

ständige Aufwand, welcher Pracht ist bey denen, die in höhern Ehren stehen. Ein bescheidener Aufwand und Pracht ist also möglich. — Wer seine Ehre darinn setzt von andern äusserlich verachtet zu werden, ist ein wilder Mensch (ferox).

1. Wessen Achtung sollen wir aber begehren? Nur der guten. — Die Ehre setzt also Begriffe von wahren Guten voraus, und darf nur ein untergeordneter Bewegungsgrund unserer Handlungen seyn. Es kann daher Umstände geben, wo der Tugendhafte die Ehre nicht begehren darf, wo er also ein Cyniker scheinet.

Omitto nobilitatem, famamque popularem Stultorum improborumque consensu excitatam. *Cic. Qu. Tusc.*

2. Die Kostbarkeit unserer Wohnung, Kleidung, Zeitvertreib und Nahrung kann in verschiedenen Beziehungen betrachtet werden; in Beziehung auf unser Vermögen, wenn sie dieses überschreitet, so gehört sie zur Verschwendung (180. Anmerk. 1.) in Beziehung auf unsern Stand, und dann gehört ihr Uebermaaß zum Aufwande des Stolzes und der Eitelkeit; in Beziehung auf das sinnliche Vergnügen, dann ist das Uebermaaß derselben Unmäßigkeit und Weichlichkeit, und wird mit einem Worte Ueppigkeit genannt, in Beziehung auf die Ausbildung unserer Seelenkräfte (170 Anmerkung) führt sie zur Verfeinerung.

3. In

3. In böser Bedeutung kann man also unter dem allgemeinern Worte Luxus, welches alle diese Seiten in sich faßt, diese Unmäßigkeit verstehen, ihre sittliche Unmöglichkeit mag entstehen, von welcher dieser Quellen (Anmerk. 1.) sie will. Ein späterer Sprachgebrauch hat dieses Wort noch mehr verallgemeinert und es der Mäßigkeit in allgemeinster Bedeutung (157. Anmerk. 1.) entgegen gesetzt.

4. In guter Bedeutung verstehet man unter Luxus alle Kosten, die man auf die Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens verwendet. Diese Kosten sind Bewegursachen zur Arbeit (181. Anmerkung) zur Erfindsamkeit, zur Entwickelung und Uebung des Verstandes (12. und 170.) zur Geselligkeit (13. und 45. Anmerkung) vermehren unser Vergnügen (172.), und so fern sie unserm Stande angemessen sind, sind sie Zeichen desselben; wir sind also dazu verbunden. Der Luxus muß aber auch den Pflichten der Menschenliebe untergeordnet seyn; dahin gehöret insonderheit daß er unserm Vaterlande nützlich sey.

5. Es ist daher die ungegründete und schädliche Forderung einer übertriebenen Moral, daß man sein Ueberflüßiges Andern ohne Arbeit geben solle, da die Arbeit dem Arbeitenden an und für sich selbst nöthig ist (181. Anmerk.)

Des zweyten Theils
III. Hauptstück.
Von den Pflichten gegen andere Menschen.

183.

Menschenliebe.

Pflichten gegen andere sind diejenigen, deren Bestimmungsgrund der Vollkommenheit eine Realität ist, die in andern soll hervorgebracht werden. Wenn wir verbunden sind uns an aller Vollkommenheit so viel möglich zu ergötzen und sie zu vermehren, so sind wir auch zur Menschenliebe und Wohlthätigkeit verbunden, deren höherer Grad die Großmuth ist. Doch können und müssen wir uns in den Graden dieser Liebe 1. nach dem Grade der Vollkommenheit des Geliebten, 2. der Bekanntschaft, und 3. des Nutzens für uns, und 4. seines Bedürfnisses richten, aber ohne Eigennutz und Partheylichkeit, oder die Neigung nach scheinbaren Triebfedern zu handeln.

1. Daher sind wir zur Dankbarkeit oder Liebe unserer Wohlthäter verbunden. — Wenn die Wohlthätigkeit rechter Art seyn soll, so müssen ihre Wohlthaten erstlich wahre Wohlthaten seyn, zweitens nicht beschämen. Wohlthaten, welche unterstützen, sollten immer geheim gehalten, Wohlthaten welche belohnen, immer bekannt gemacht werden.

2. Die Erfahrung lehrt, daß die auf sinnlichen Triebfedern ruhende Liebe gewöhnlich stärker ist als die vernünftige, weil die bewegende Kraft der Triebfedern bey den meisten Menschen mehr von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit als von ihrer Größe, Wahrheit und Wichtigkeit abhangen.

184.

Ausdruck der Menschenliebe,

Wir sind auch verbunden von unserer Menschenliebe Zeichen zu geben, bald ausdrücklich, bald stillschweigend, die Fertigkeit dieses zu thun ist die Menschlichkeit. Die Menschlichkeit, wenn sie aufrichtig ist, ist die Leutseligkeit, und wenn sie ihre Liebe durch schickliche Zeichen an den Tag legt, die Höflichkeit. — Also ist die Kaltsin-

nigkeit

nigkeit oder die Fertigkeit gegen andere Menschen gleichgültig zu seyn zu vermeiden. — Die allgemeine Freundschaft ist die Freundschaft gegen alle Menschen; so wie die Misanthropie die Fertigkeit ist andere zu hassen, oder besonders ihre Fehler mürrisch zu beurtheilen. Die innere gegenseitige Feindschaft ist der Zustand derer, die sich einander hassen. Ob es gleich nicht in meiner Macht steht, keine Feinde zu haben, so steht es doch in meiner Macht nicht anderer Feind zu seyn; ich kann mir vielmehr viele Bewegungsgründe vorhalten, meine Feinde zu lieben; wozu auch der gehöret, daß meine Feinde mir nicht schaden können.

M. Aur. L. 7. §. 22.

1. Die Freundschaft ist eigentlich eine Art von Liebe, nehmlich die vernünftige. Sie besteht also in dem Vergnügen an den Vollkommenheiten des Freundes, und in der Neigung sie zu vermehren. Die besondere Freundschaft muß ein höherer Grad dieser Liebe gegen eine oder mehrere besondere Personen seyn.

2. Wenn sie dauerhaft seyn soll, muß sie sich weder auf Eigennutz noch bloß auf vergängliche Vorzüge gründen.

3. Doch machen nicht immer persönliche Vorzüge Freundschaft; denn andere Umstände können den Genuß derselben hindern, als: zu große Entfernung des Standes, Eifersucht u. d. gl. Daher zwar eine gewisse Gleichheit des Standes, aber nicht eine gar zu große Gleichheit und Aehnlichkeit der Lebensart, der Gemüthsgaben und ihrer Richtung dazu erfordert wird, sondern nur Aehnlichkeit guter Gesinnungen.

4. Bey der äußern Ungleichheit ist die Schwierigkeit auf der Seite des Niedrigern. Denn Wohlthaten, die man nicht erwiedern und Verpflichtungen, die man nicht bezahlen kann, vermehren nicht leicht die Zuneigung. Sie erregen Dankbarkeit und erhöhen die Verehrung, aber sie vertilgen gemeiniglich die Freyheit und Vertraulichkeit, ohne die wohl Eifer, Treue, Bewunderung aber nicht Freundschaft statt finden kann.

5. Die Pflichten der Freundschaft müssen moralisch möglich seyn, also der Frömmigkeit, der vernünftigen Selbstliebe, der Gerechtigkeit und allgemeinen Menschenliebe so wie der Klugheit gemäß.

M T. Ciceronis Laelius s. de Amicitia, Vol. IV. P. II Ed. *Ernesti*, Hal. Sax. 1776. 8.

Plu-

Plutarchus de Adulatoris et Amici discrimine im 6. Bande seiner Werke nach Reiskens Ausgabe.

Traité de l' Amitié par *M. de Sacy*. 1703. Paris. 8.

185.

Frieden.

Menschen leben in äußerlicher Feindschaft, wenn sie sich öffentlich übels zuzufügen suchen, die dieses nicht thun, sind äusserliche Freunde, unter ihnen ist äusserlicher Friede. Wer etwas thut, was den Pflichten gegen einen andern entgegen ist, der beleidigt ihn, innerlich wenn es den innern, äusserlich, wenn es den äussern Pflichten entgegen ist. Das geschieht, wenn ich ihm nicht leiste, was er mit Recht fodern kann, (suum cuique tribue). Die Fertigkeit dieses zu leisten ist die besondere Gerechtigkeit. Die Fertigkeit niemand äusserlich oder innerlich zu beleidigen ist die Unschuld. Ein Mensch der leicht Anderer Handlungen als Beleidigungen auslegt, ist ein empfindlicher Mensch, wer sie nicht leicht dafür auslegt, ein sanftmüthiger, wer sich im Rächen der Beleidigungen mäs-

siget, ein duldsamer; wer die Beleidigungen vergiebt ein versöhnlicher. Die Unschuld, Sanftmuth, Duldsamkeit, Versöhnlichkeit machen zusammen die Tugend der Verträglichkeit aus; wer diese Tugenden zusammen besitzt, ist ein umgänglicher Mensch.

1. Die Rechtschaffenheit ist die Gerechtigkeit in der Beförderung seines eigenen Nutzens, insonderheit bey Verträgen.

Wilhelm de Voß Preißschrift über den Gebrauch und Misbrauch der Unkunde Anderer in Handel und Wandel, aus dem Hol. und Franz. 1778. in 8.

2. Die Nachsicht ist die Liebe, die sich nicht leicht durch Anderer Fehler vermindern läßt. Die Heiterkeit ist die Fertigkeit sich nicht durch unangenehme Empfindungen beherrschen zu lassen. Sie ist nüzlich in Ansehung unsrer selbst, sowohl unmittelbar als mittelbar in Ansehung andrer, denn sie macht uns gesprächig, freundlich, mittheilend, verbindlich; in Ansehung Gottes, denn sie macht uns wegen der Vergesellschaftung der Ideen mehr auf das Gute in der Welt aufmerksam. Sie wird befördert durch die Aufmerksamkeit auf die gute Seite der Dinge, und auf das mit dem Bösen vergesellschaftete Gute.

Id quod caput est nobis inter nos, nostra, sive incommoda, sive vitia, sive injurias esse tolerandas. *Cic. ad Att. L. I. Epist. 17.*

186.

Laster die der Menschenliebe entgegen stehen.

Der Neidische sündigt doppelt, indem er einen andern haßt und sein Gut begehrt. Man muß aber von dem Neide die Nacheiferung unterscheiden, oder das Bestreben ähnliche Vollkommenheiten zu erwerben, als der besitzt, den wir uns zum Muster genommen haben. — Es ist nicht bloß Undankbarkeit, wenn man seinen Wohlthäter äusserlich beleidigt, sondern wenn man ihm nicht wohlthut, wenn man kann, oder ihn innerlich beleidigt. — Mit der allgemeinen Menschenliebe kann auch nicht bestehen die Unbarmherzigkeit, oder die Fertigkeit, dem Elende anderer nicht abzuhelfen. — Ein Mensch, der aus Boshaftigkeit schadet, ist ein böser Mensch, und ein Verläumder ist ein böser Mensch (malignus) der durch Nachreden schadet. — Unsere Leutseligkeit und Höflichkeit muß nicht affektirt seyn, d. i. wir müssen sie nicht durch

durch solche Zeichen ausdrucken, worinn die Natur schlecht durch die Kunst ersetzt wird.

187.

Aufrichtigkeit.

Ein Mensch, der die Fertigkeit hat, seinen Sinn andern zu erkennen zu geben, ist ein offenherziger Mensch; wer dieses unmäßig thut, ein plauderhafter, wer es mit Weisheit thut, ein redlicher Mann, wer die Fertigkeit hat, seinen Sinn nicht zu erkennen zu geben, ist zurückhaltend. Wer nicht weise und mäßig redet, sündigt entweder, in den Sachen, die er sagt, und die Art wie man redet, dieses ist Indiskretion, oder in der Menge, das ist die Waschhaftigkeit. Eine falsche Rede ist eine Unwahrheit, und zwar eine logische, wenn der falschredende sich selbst irrt, eine moralische, wenn die Rede mit seinem Sinn nicht übereinstimmt, und diese ist eine Lüge, wenn dadurch ein anderer beleidigt wird.

188.

Menschenkenntniß. Schmeicheley. Dienstfertigkeit.

Unsere Pflichten werden sehr durch die Menschenkenntniß, oder die Kunst den moralischen Zustand der Menschen zu erkennen, befördert. Wenn wir diese besitzen, werden wir weder für noch wider jemanden eingenommen seyn, d. i. uns nicht durch Vorurtheile an der richtigen Beurtheilung desselben hindern lassen. — Mit der richtigen Beurtheilung anderer kann die Schmeicheley oder das verstellte Loben anderer in der blossen Absicht ihnen zu gefallen, nicht bestehen. — Wenn wir wirklich die Fertigkeit haben andern zu helfen, so sind wir dienstfertig. Die Dienstfertigkeit muß sich nur nicht blos auf die gemeinen Pflichten der Menschlichkeit, die wir mit keiner sonderlichen Unbequemlichkeit leisten können, erstrecken. Insonderheit müssen wir Erkenntniß Gottes und Tugend an andern zu befördern suchen.

1. Der Fehler, welcher der Schmeicheley entgegen stehet, ist die Grobheit, oder der Mangel an Fertigkeit andern zu gefallen.

Die

Die Tugend, welche zwischen Grobheit und Schmeicheley in der Mitte stehet, ist die **Umgänglichkeit.**

2. Die Schmeicheley hat verschiedene Grade. Der verächtlichste Schmeichler ist derjenige, der aus dem Bewegungsgrunde des niedrigsten Eigennutzes dem das gröste Lob beylegt, dessen größte Laster ihm bekannt sind. Man muß aber nicht gleich denjenigen einen Schmeichler nennen, der kein unberufner rauher Tadler fremder Fehler seyn will, oder der, in der Absicht sie aufzumuntern sich dessen noch würdiger zu machen, mit mehrern Lobe von anderer guten als mit Tadel von ihren schlechten Eigenschaften spricht.

189.

Freygebigkeit. Hochmuth. Anmuth der Sitten.

Wir müssen auch andern in den Nothwendigkeiten und den Bequemlichkeiten des Lebens helfen, die Kosten die wir dazu verwenden, sind Allmosen, und die Fertigkeit dergleichen zu geben, ist die Freygebigkeit. — Die Pflichten gegen anderer Ehre erfordern, daß wir andere nicht in Verglei-

chung mit uns aus Stolz verachten, denn das ist Hochmuth. — Vielmehr sollen wir uns bestreben, andere auf eine weise Art zu verbinden, das ist die Anmuth der Sitten, welche verbunden mit der Umgänglichkeit den geselligen Charakter ausmacht, den wir einem Menschen beylegen, von dem wir sagen, daß er zu leben weiß.

1. Die Verbindung der Weisheit mit dem Bestreben andern gefällig zu seyn, kann allein die Anmuth der Sitten geben, die eben so weit von der Grobheit und Ungefälligkeit als von der lasterhaften, als beschwerlichen und widerlichsüssen Allgefälligkeit entfernt ist. *M. Ant.* περι σεαυτου L. V. n. 28. in fin. Ουτε τραγωδος ουτε πορνη.

2. Darin kann die Gefälligkeit leicht ausarten, wenn sie blos eigennützig, (165. Anmerk. 4. 5.) nicht edel und wahrhaftig gesellig ist. Denn da gesellige Handlungen uns andern angenehm machen; der Beyfall und die Liebe anderer uns aber nützlich sind: so können gesellige Handlungen auch aus Eigennutz gethan werden. Da wir uns durch Lob gefällig machen: so

ist der eigennützige Gefällige gelegentlich auch ein Schmeichler.

3) Die frühere Periode der Gesellschaft hat gewisse Vorzüge für den Charakter, als Aufrichtigkeit, Natürlichkeit, Unschuld: wenn zu diesen die Vorzüge des gebildetern und aufgeklärtern Zustandes kommen: so bilden sie den vollkommensten geselligen Charakter.

Halle, gedruckt bey Johann Jacob Gebauer.

Universitätsbibliothek • Augsburg •

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Eberhard, Johann August, / Nicolai, Friedrich, / Gebauer, Johann Jakob,

Sittenlehre der Vernunft Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

Berlin 1786

Ph.pr. 1408
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042520-5
VD18 11118377